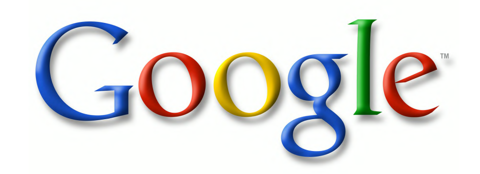
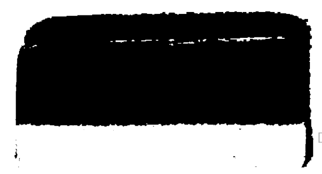








Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaf

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Giessen.

1903

Dreiundzwanzigster Jahrgang

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1903.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Giessen.

1903

Dreiundzwanzigster Jahrgang

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1903.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Inhalt.

Das Lied Exodus 15.

Von

Adolf Bender.

Der zuerst von Jülicher (Jb. prot. Th. VIII S. 125 f.) hervorgehobene Psalmencharakter[1] des Liedes Ex. 15, 1ᵇ—18 wurde in neuerer Zeit besonders von T. K. Cheyne (The origin and religious contents of the Psalter Lond. 1891 S. 31), betont und von Isidor Loeb (Revue des Études juives XXIV Paris 1892) in grossen Zügen bewiesen — unter dem Gesichtspunkte, damit seine junge, nachexilische Herkunft darzuthun. Da aber der genannte englische Gelehrte an anderen Stellen seines Buches (z. B. S. 124) ähnlich wie Wellhausen (Proleg. 1883 S. 374 Anm. 1), Kautzsch (Abriss) u. a. dazu neigt, einen älteren Kern anzunehmen, da insbesondere noch ein Werk wie Baentschs Kommentar zu Exod.-Lev. (Gött. 1900) eine ganz andere Ansicht über Charakter und Alter des Liedes vertritt, erscheint eine allen seinen Beziehungen zur Psalmenpoesie nachgehende und auf seine Abfassungszeit gerichtete Specialuntersuchung angebracht.

Vers 1ᵃ wird besser zusammen mit Vers 20 f. besprochen. Die beiden ersten Worte von Vers 1ᵇ אשירה ליהוה enthalten eine Selbstaufforderung des Sängers, Jahve zu preisen. Ist eine solche zwar an und für sich zu jeder Zeit

[1] Die von Jülicher dort ausgesprochene Ansicht über die Abfassungszeit (deuteronomische Periode) ist gegenüber unserer Kenntnis von dem Zeitalter der Psalmenpoesie nicht mehr zu halten.

möglich, so kommt doch der Ausdruck in dieser Form abgesehen von Ri. 5, 3[1] nur noch im Psalter vor: 13, 6. 27, 6. 57, 8. 101, 1. 104, 33. 108, 2. 144, 9, wie sich überhaupt in diesem das Verb שיר mehr als doppelt so oft findet als im übrigen A. T. Was den Sinn der Phrase angeht, so ist sie im Psalter[2] eine Selbstaufforderung der Gemeinde, Jahve zuzujubeln, und zwar ist dieser Lobpreis begründet entweder durch den vom Dichter in der Vision bereits geschauten Eintritt der messianischen Zeit, so ψ 144, 9 (Jes. 42, 10 ff.), cf. in demselben Sinne den Imperativ שירו z. B. ψ 96, 1. 2. 98, 1. 149, 1. 68, 5. 33, Jes. 42, 10, Jer. 20, 13; oder durch die messianische Hoffnung, so ψ 13, 6. 27, 6. 57, 8, (ergänze ליהוה oder Ähnliches) 108, 2. 104, 33, cf. auch hier den Imperativ in ψ 33, 3; oder endlich durch die Erinnerung an die Grossthaten Jahves in der Vergangenheit, so ψ 105, 2.

In unserem Liede ist die Aufforderung zum Preise Jahves motiviert durch den folgenden Stichos כי גאה גאה. Die Wurzel גאה liegt ausser hier nur noch in drei poetischen Stellen des A. T. vor, nämlich Ez. 47, 5 mit Bezug auf die Wassermasse der Tempelquelle in der messianischen Zeit, Hi. 8, 11 vom Wachsen der Papyrusstaude und 10, 16 im Sinne des vorangegangenen נשא ראש. Da der Ausdruck von Jahve also nur an unserer Stelle gebraucht ist, sind wir zu seiner Erklärung auf die verwandten Nomina angewiesen, soweit sie in Beziehung zu Jahve vorkommen.

Wir betrachten zuerst גֵּאָה. Von Jahve nur in frühestens exilischen oder nachexilischen Stücken ausgesagt bedeutet

[1] Über die Ursprünglichkeit von Ri. 5, 3 schwankt das Urteil der Kritiker.

[2] ψ 101, 1 muss ausser Betracht bleiben, da der Text kaum intakt ist. Entweder muss mit LXX anders abgeteilt (Baethgen), oder eine tiefere Textverderbnis angenommen werden (Duhm).

es sein machtvolles, herrliches Erscheinen zum messianischen Gerichte und seine Hoheit in der messianischen Zeit, so ψ 46, 4 (cf. zur Konstruktion Olshausen) Jes. 13, 3[1] Dt. 33, 26[2] ψ 68, 35.

Das zweite auf Gott angewandte Nomen der Wurzel גאה ist גָּאוֹן. Abgesehen von den beiden Hiobstellen 37, 4. 40, 10, wo es die im Gewitter sich offenbarende Majestät Jahves bezeichnet, steht es von dem machtvollen Erscheinen der im Gerichte sich dokumentierenden Hoheit Gottes. So Jes. 2, 10. 19. 21, wo der Prophet den abgöttischen Jerusalemern und Judäern ein Gericht androht, welches so furchtbar sein wird, dass sie sich zu verstecken suchen werden מפני פחד יהוה ומהדר גאונו; ferner in den nachexilischen Stellen Mi. 5, 3[3]: der messianische König wird das Volk weiden בגאון שם י׳ אלהיו und Jes. 24, 14[4]: die wenigen Frommen erheben lauten Jubelruf, ירנו בגאון י׳, weil er die seine Gemeinde knechtenden Heidenvölker gestürzt hat.

An dritter Stelle ist zu nennen גֵּאוּת[5]. Auch dieses Wort trägt messianische Farbe, so deutlich ψ 93, 1: Jahve ist König geworden, er hat angezogen ג׳, ähnlich Jes. 12, 5[6]; ferner Jes. 26, 10, wo die Gemeinde ihren Gott bittet, er möge die Feinde im Gericht vertilgen, damit sie seine ג׳ erkännten.

Die drei Nomina haben somit fast an allen Stellen, wo

---

[1] Jes. 13 nach allgemeiner Auffassung exilisch. In לאמי עליזי גאותי stecken höchstwahrscheinlich zwei Stichen.

[2] Ich halte mit Diehl (Suffixe der 2. und 3. p. masc. und fem. plur.) und Steuernagel (Hand-Kommentar) Dt. 33, 26—29 für einen Psalm.

[3] Mi. 4. 5 nachexilisch: Stade ZAW 1881 S. 161 ff.

[4] Jes. 24—27 ein apokalyptisches Stück aus der Zeit nach Nehemia: Smend ZAW 1884 S. 210.

[5] cf. Targum: וגאותא דילה.

[6] Jes. 12 schon von Ewald dem Jes. abgesprochen ist ein (visionär-messianischer) Psalm: Stade ZThK II S. 401.

sie von Jahve gebraucht sind, Bezug auf das messianische Endgericht. Ob dies auch von unserem Verb gilt, muss der Kontext entscheiden. Der Rest von Vers 1 giebt die Gelegenheit an, bei welcher sich Jahve hoch erhaben gezeigt hat: סוס ורוכבו רמה בים, d. h. er redet von dem Untergange Pharaos in den Fluten des Schilfmeeres, und die folgenden Verse besingen diesen. Dadurch erweist sich zunächst das Lied 1. als jung, denn nur in jüngerer Litteratur wird auf den Ex. 14 berichteten Untergang Pharaos angespielt (cf. Wellhausen Isr. u. jüd. Gesch.[2] 1895 S. 12 Anm.), 2. als einen Psalm, denn nur im Psalter finden sich Lieder, welche das erwähnte Ereignis verherrlichen (ψ 74, 13. 77, 20. 78, 13. 53. 106, 9. 114, 3. 5. 136, 13. Frenkel Die isr. Gesch. in d. Ps., Progr. des Königl. Gymn. zu Dresden-Neustadt XXI 1895 rechnet noch ψ 80, 2. 81, 6. 8. 89, 11 und wie Dillmann Komm. zu Ex.-Lev. 1880 auch ψ 66, 6 hierher).

Ex. 15, 1—18 gehört demnach zu den Psalmen, welche Jahves Ruhmesthaten in der Vorzeit besingen. Bei dieser Auffassung des Liedes lassen sich die Eingangsworte אשירה ליהוה gut im Sinne von ψ 105, 2 verstehen. Wie stimmt aber dazu, dass der Dichter durch die Worte כי גאה גאה Gott mit Prädikaten schmückt, welche er nach dem Zeugnisse der Psalmen und prophetischen Litteratur erst in der messianischen Zeit besitzen wird?

Zur Erledigung dieser Frage müssen wir einen Blick werfen auf die Art, wie der Psalmist die Erinnerung an die Geschichte Israels verwendet. Stade (G. V. I. 1888 II S. 220, ZThK II S. 390) und Cheyne (Origin S. 374) haben im Allgemeinen dargethan, dass die Erinnerung an die Wunder der Vergangenheit im Zusammenhange steht mit der messianischen Hoffnung der Gemeinde. Die Frömmigkeit versenkt sich in die Grossthaten Jahves in der Vorzeit, weil

diese dafür bürgen, dass der Gott der Gemeinde die Macht hat, aller ihrer Not ein Ende zu machen, sobald er das Ende ihres Strafzustandes für gekommen erachtet. Indessen diese als Ganzes von messianischem Interesse getragene Erinnerung an die Vergangenheit tritt uns im Psalter unter verschiedenen Gesichtspunkten entgegen, von denen folgende die wichtigsten sein dürften.

In einigen Psalmen wendet sich der Hinweis auf die herrlichen Tage der Vorzeit an die Gemeinde als Begründung der Mahnung, Jahves Gesetz zu halten. Gott hat seinem Volke in der Vergangenheit wunderbar geholfen, „damit sie auf Gott ihr Vertrauen setzten und die Thaten Gottes nicht vergässen und seine Gebote hielten" ψ 78, 7. Die Gesetzestreue erscheint als eine Pflicht der Dankbarkeit Jahve gegenüber und sie ist notwendige Voraussetzung für den Anbruch des messianischen Reiches. Hierher gehören ψ 78, 7 f. 99, 6—8. 105, 45 und 81, 7 ff., wo die Aufforderung zum Halten des Gesetzes Jahve selbst in den Mund gelegt ist.

Damit nahe verwandt sind Stellen, wo gewisse Ereignisse der Vergangenheit der Gemeinde als Warnung vor Gesinnungen und Thaten vorgehalten werden, welche den Vorbedingungen zum Eintritte der messianischen Ära widersprechen, wie ψ 95, 8 ff.

In den meisten Fällen wendet sich die Erinnerung an die grossen Tage der Vergangenheit an Jahve selbst, und zwar einmal als Hinweis auf seine Verheissungen (ψ 89. 132, 11 ff.), sodann als Erinnerung an seine Ruhmesthaten im engeren Sinne.

In den Psalmen der letzten Kategorie treffen wir am häufigsten die einfache Aussage, dass er geholfen hat, sei es im Allgemeinen, so ψ 77, 6—13. 143, 5 (Jes. 63, 15 f.) 25, 6. 71, 17 f. 3, 8. 46, 2, oder unter Aufzählung einzelner Wunder, als da sind: Stiftung des Verhältnisses zwischen

Jahve und Israel 80, 9 ff., Erlösung aus Ägypten 103, 7. 74, 2. 12 ff. 135, treue Führung Israels durch die Wüste nach Kanaan und gnädige Lenkung der folgenden Geschichte 135, und zwar trotz Israels Sünde 78, 10 ff. 106. Im Hintergrunde all' dieser Psalmen liegt die Bitte an Jahve, eben doch auch in der Gegenwart zu helfen, wie er den Vätern geholfen.

Das beweisen solche Psalmen, welche von der Aussage zu jener Bitte fortschreiten, wie Mi. 7, 15 (Jes. 51, 9. 10) ψ 83, 10—12. (Einzigartig ist die Bitte ψ 132, 1—10, Jahve möge Davids Mühe um den Tempel belohnen dadurch, dass er seinen Einzug in ihn hält, d. h. das messianische Reich heraufführt).

Den Übergang zu einer besonderen Gruppe innerhalb der zweiten Kategorie bildet ψ 136, 10 ff., wo die Erinnerung an die Vergangenheit in die Form des Lobpreises eingekleidet ist. Eine Reihe von Psalmen nämlich besingt in hohen Tönen einzelne Ereignisse der Vorzeit, ohne mit besonderen Worten Grund und Zweck des Lobpreises anzugeben. Sie erscheinen als rein lyrische Ergüsse. Der Psalmist schildert gewöhnlich nicht die gedrückte Lage der Gemeinde, um dann aus der Erinnerung an die gnadenreichen Tage der Vorzeit den Mut zu neuer Hoffnung zu schöpfen, sondern er versetzt sich unmittelbar in jene, öfters Jahve selbst anredend. Hier sind zu nennen Psalmen wie Hab. 3[1] Dt. 33, 26—29 ψ 68. 114. 77, 17 ff. Dass solche Lieder in Beziehung zur messianischen Hoffnung stehen, kann nach dem Vorausgehenden nicht zweifelhaft sein; dass sie in besonders enger Beziehung zu ihr stehen, soll hier kurz angedeutet werden.

Zu Hab. 3 bemerkt Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten

[1] Hab. 3 ein Psalm: Stade ZAW 1884 S. 157, Cheyne Origin S. 156 f., Nestle ZAW 1900 S. 167 f.

V 1892: „Aus חיּיתו בקרב שׁנים [V. 2] geht deutlich hervor, dass die der Vergangenheit angehörige Weltkrisis, aus der einstmals zur Zeit des Auszuges aus Ägypten Israel geboren wurde, hier geschildert wird als Vorbild und Vorspiel der zukünftigen Weltkrisis, aus der ein neues Israel hervorgehen soll... Vor der Erzählung tritt die Bitte und die Hoffnung vollkommen in den Hintergrund. Der Dichter scheint zu glauben, dass er mit der begeisterten Heilsthat auch die neue eo ipso vergegenwärtige. Man gerät zuweilen in Zweifel, ob er von der vergangenen redet, um aus der Analogie die neue ahnen zu lassen, oder ob er geradezu die zukünftige meint und sie nur mit den Farben der Vergangenheit ausmalt."

Etwas Ähnliches lässt sich Dt. 33, 26—29, besonders V. 28 beobachten, wo das Wohnen Israels nach der Einwanderung in Kanaan mit Wendungen geschildert wird, die uns anderwärts in messianischen Zusammenhängen begegnen, cf. ψ 4, 9. 16, 9 Mi. 7, 14 u. s. w. Dass auch die übrigen Lieder diesen eigenartigen zwischen Schilderung der Vergangenheit und Schilderung der messianischen Zukunft schwankenden Charakter tragen, haben für ψ 68 Hupfeld und Cheyne (Book of Psalms London 1888), für ψ 114 Hengstenberg erkannt. Der schillernde Ton endlich von ψ 77, 17 ff. wird dadurch bewiesen, dass dieser Abschnitt nach den einen (Dillmann u. a.) vom Auszuge aus Ägypten redet, nach den anderen (z. B. Cheyne) ein von dem übrigen Psalm abzutrennendes visionäres Stück ist.

Das Charakteristikum der aufgezählten Psalmen besteht kurz gesagt darin, dass in ihnen die Schilderung der Vergangenheit beeinflusst ist von der messianischen Hoffnung der Gemeinde. Das ist auf dem Gebiete der Poesie dieselbe Erscheinung, die uns auf dem Gebiete der Geschichtserzählung schon seit dem Deuteronomisten begegnet. Unter

dem Drucke der gegenwärtigen Not stellte man sich die Vergangenheit im Besitze all' der Güter vor, welche man von dem Anbruche des messianischen Reiches erwartete (cf. Stade G. V. J. II S. 203 f.). In der Hülfe, die Jahve seinem Volke in der Vergangenheit erwiesen hatte, erblickte man darum nicht nur das Unterpfand dafür, dass er sich auch in der Gegenwart zu seiner Gemeinde bekennen werde, sondern geradezu das Vorbild und Vorspiel der von der Zukunft erwarteten Erlösung. Da insbesondere die Not Israels in Ägypten grosse Ähnlichkeit zeigte mit der gegenwärtigen Not der unter dem Drucke heidnischer Weltmächte stehenden Gemeinde, so konnte es zumal bei einem Dichter nicht ausbleiben, dass sich in die Schilderung der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft auch messianische Klänge mischten[1]. Das zeigt sich am deutlichsten Hab. 3, wo V. 6 geradezu gesagt wird, dass Jahve הליכות עולם wandelt. Wenn wir nun in unserem Liede auf eine Aussage gestossen sind, die sonst in der Psalmen- und der prophetischen Litteratur in Beziehung zum messianischen Glauben steht, und wie sich zeigen wird, auch weiterhin auf solche messianischen Züge stossen werden, so dürfen wir nicht zögern, Ex. 15, 1—18 in die Zahl der zuletzt besprochenen Psalmen aufzunehmen. Das Verdienst, diese messianische Nuance unseres Liedes zuerst hervorgehoben zu haben, gebührt Is. Loeb. Indem wir unabhängig von ihm zu demselben Resultat gelangt sind, bleibt uns die Aufgabe, die messianischen Nebenzüge des Liedes im Einzelnen nachzuweisen. Wenn es sich auch nur um Nebenlinien handelt, so sind sie für unseren Psalm im Unterschiede z. B. von ψ 78. 106 doch charakteristisch.

[1] cf. als Gegenstück die Thatsache, dass sich Deuterojesaia die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft nach Analogie der Befreiung aus Ägypten vorstellt: Stade G. V. I. II S. 84 f.

Nunmehr fällt ein doppeltes Licht auf die oben offengelassene Frage nach dem Sinne von גאה. 1. Wie wir S. 3 sahen, bedeutet גאון Hi. 37, 4. 40, 10 die sich im Gewitter offenbarende Majestät Jahves. Nach ψ 77, 17 ff. aber hat sich gerade der Auszug aus Ägypten und der Durchzug durch das Meer unter gewaltigen Gewittererscheinungen vollzogen. Darnach haben wir, wie V. 7 bestätigen wird, bei גאה an den im Gewittersturme daherbrausenden Jahve zu denken; und da weiter ψ 77, 17 ff. messianisch koloriert ist, und die synonymen, Jahves Erscheinen im Gewitter bezeichnenden, Wendungen wie כבוד, נכבד Ausdrücke sind für sein Erscheinen zum messianischen Gerichte (cf. besonders ψ 29), so liegt auch bei גאה der Gedanke im Hintergrund, dass dieser furchtbare Gott die Macht hat, seiner bedrängten Gemeinde jetzt in der Herrlichkeit zu Hülfe zu eilen wie damals am roten Meere. — 2. Wie ψ 93, 1 zeigt, bedeutet, „Hoheit Jahves“ auch soviel wie messianisches Königtum Jahves. Nun sagt V. 18 unseres Liedes aus, dass Jahve König sein wird in alle Ewigkeit. Damit ist gegeben, dass er bereits ein Königtum angetreten hat. Die Vermutung, dass dies durch die Vernichtung Pharaos geschehen sei, wird bestätigt durch ψ 74, 12, wo die Gemeinde ihren Gott nennt einen „König von altersher“, der hilfreiche Thaten auf Erden vollbracht habe, und als ersten Beweis hierfür die Spaltung des roten Meeres anführt. Da wir auch sonst (cf. Hab. 3 und Wellhausen z. St.) dem Theologumenon begegnen, dass mit dem Auszuge aus Ägypten die Stiftung der Theokratie verbunden war, wird in גאה zugleich der Gedanke liegen, dass Jahve durch die Vernichtung Pharaos sein Königtum angetreten hat, welchem er durch das messianische Endgericht allgemeine Anerkennung verschaffen wird. Das in Ägypten angetretene Königtum ist gleichsam das Angeld für das messianische König-

tum. — Eine diesem Gebrauche des Titels „König“ analoge Erscheinung findet sich in der zweiten Hälfte des Buches Jesaia. Wenn hier an den meisten Stellen der Titel גאל Jahve beigelegt wird, sofern er durch die Heraufführung des messianischen Reiches sein Volk erlöst hat oder doch erlösen wird, Jes. 63, 16 aber der Dichter Jahve anredet: „Unser Erlöser von altersher ist dein Name“, so verliert גאל nicht etwa seine messianische Bestimmtheit, vielmehr drücken die Worte die Zuversicht aus, dass Jahve als Erlöser von altersher sein Volk auch in der Gegenwart erlösen wird. — Die beiden genannten in גאה liegenden Vorstellungen treten übrigens auch ψ 97 gemeinsam auf.

Der Sinn von Vers 1[b] ist somit: Die Gemeinde will ihren Gott preisen, weil er unter starken Beweisen seiner Majestät und Allmacht Pharao und sein Heer vernichtet hat. Denn diese seine Ruhmesthat zum Besten seines Volkes ist ihr Bürgschaft, ja geradezu Vorspiel für die endgültige Besiegung ihrer Feinde im messianischen Endgerichte.

Wie wenig diese wie die übrigen messianischen Nebenzüge des Liedes in die Zeit des Mose passen, braucht nicht erläutert zu werden. Ebenso ist durch sie bewiesen, dass in Ex. 15, 1—18 eine Gesamtheit spricht, denn die messianische Hoffnung ist nicht Sache eines Einzelnen. Die Betrachtung der Vergangenheit unter messianischem Gesichtspunkte wurde erst ermöglicht durch den Zusammenbruch des israelitischen Staatswesens, und die eigentümliche Verwendung speziell des Unterganges Pharaos erklärt sich am besten aus den Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde.

Damit ist, ganz abgesehen davon, dass procemium und carmen auf das Innigste zusammengehören (cf. B. I. L. de Geer: Commentatio de cantico Mosis, quod legitur Exod. cap. XV, 1841 S. 11 f.), zugleich die von vielen

Neueren (u. a. Kautzsch) geteilte Ansicht, in Vers 1ᵇ sei ein älterer, d. h. mosaischer Kern überliefert, als irrig erwiesen. Gerade umgekehrt ist die Verwendung des Verbs רמה im Sinne von „werfen“ ein Zeichen später Herkunft des Verses. Denn nach Jer. 4, 29 ψ 78, 9 Gn. 21, 20 (nach Balls Emendation) bedeutet רמה ursprünglich „schiessen“. Wenn es hier wie im Aramäischen „werfen“ heisst (cf. Dan. 3, 20, 21. 24. 6, 17. 25 und Targ. z. St.), so sieht das wie ein Aramaismus aus.

Zur Worterklärung sei noch zugefügt, dass רכב sowohl Reiter wie Fahrer bedeuten kann (so Jer. 17, 25. 22, 4 u. ö.), dass aber hier, obwohl die Ägypter Streitwagen und nicht Reiter hatten, wegen der Verbindung eines רכב mit einem סוס und nach Ausweis der Übersetzungen die erstere Bedeutung vorliegt, wie namentlich 2 K 9, 18 f. neben V. 21, d. h. aber dass gegen die historische Situation verstossen wird.

Der Ermittlung des Sinnes von Vers 2 muss die formale Bemerkung vorausgeschickt werden, dass וזמרת ohne Suffix nach dem vorausgehenden עזי auffällt. Stade und Koenig erklären das Fehlen des Suffixes aus falscher Auflösung der scriptio continua. Da aber die Form auf ât für âtî noch ψ 16, 6. 132, 4 vorkommt, ohne dass ein jod auf sie folgt, so ist zu fragen, ob hier nicht wie in ψ 16, 6 (cf. dazu Cheyne Origin S. 466) wiederum ein Aramaismus vorliegt. — Hinsichtlich der Form יה begnügen wir uns[1] mit der Bemerkung, dass sie ausser Ex. 17, 16 Jes. 12, 2. 26, 4. 38, 11[2] nur noch im Psalter vorkommt. Da die Jesaiastellen jung sind, scheint an der einzigen, zudem ver-

[1] Jastrow (ZAW 1896 S. 1 ff.) sucht zu beweisen, dass יה ein künstlich und gelehrt erschlossener Gottesname ist.

[2] Das Lied des Hiskia ein Psalm, cf. Stade ZAW 1886 S. 185, Cheyne Origin S. 117.

derbten (כס für נס) vorexilischen Stelle Ex. 17, 16 die spätere Überlieferung eingegriffen zu haben.

Vers 2ª, der wörtlich Jes. 12, 2 ψ 118, 14 wiederkehrt, ist wiederum ein deutlicher Beweis für den Psalmencharakter unseres Liedes, insbesondere auch für seine messianische Schattierung. Was zunächst עזי (gewöhnlich עָזִּי) angeht, so ist es eine im Psalter geläufige Bezeichnung Gottes: 28, 7. 59, 10. 18 (Jes. 49, 5) 62, 8 (Jer. 16, 19), in Wirpsalmen עוזנו 81, 2; und zwar steht sie überall in Beziehung zur messianischen Hoffnung. So nennt die Gemeinde in ψ 59, 10. 18. 62, 8. 81, 2 Jahve ihre Stärke, weil sie die Zuversicht hat, dass er sein Reich heraufführen wird; in ψ 28, 7 Jes. 12, 2 ψ 118, 14[1], weil er bereits ihr lautes Flehen gehört, d. h. die heidnische Weltmacht gedemütigt und seiner Gemeinde zu der ihr gebührenden Herrscherstellung verholfen hat. Messianischen Sinn haben auch die Synonyma חזקי (ψ 18, 2. 144, 2 Dyserinck) und חילי (Hab. 3, 19), ferner verwandte Phrasen, wie wir sie z. B. ψ 46, 2. 61, 4. 71, 7. 84, 6. 140, 8[2] treffen. Für unseren Zusammenhang sind davon besonders wichtig die zwei erstgenannten Stellen. ψ 61, 4 nennt die Gemeinde ihren Gott מגדל־עז, weil er ihr schon oft gegen ihre Feinde geholfen hat, ψ 46, 2 מחסה ועז, weil sie des Glaubens lebt, dass er ihr durch das messianische Gericht helfen wird. Diese beiden Beziehungen ver-

[1] Der messianische Charakter von ψ 118 wird am besten bewiesen durch V. 22, welcher besagt, dass die von den Heiden (בונים s. Hupf. u. Cheyne) verachtete Gemeinde (אבן) zum Mittelpunkt der Welt geworden ist. Dies aber kann nach Jes. 42 ff. nur durch das messianische Endgericht ermöglicht worden sein. Im Übrigen cf. Stade ZThK II S. 393, 396.

[2] Auf eine eingehende Berücksichtigung des Synonyms מעז muss verzichtet werden aus dem von Stade § 269e Anm. 1 angegebenen Grunde. Wir begnügen uns mit der Notiz, dass מעז dem Sinne nach vielfach mit מעת übereinkommt und beide Nomina gleichfalls messianisch verwendet werden: 2 S 22, 33. ψ 31, 5. 43, 2; 37, 39; 27, 1. 28, 8 Jes. 25, 4 Jo. 4, 16.

einigt unser עזי in sich, die erste wegen des Vorausgehenden, die zweite wegen des Sinnes von עזי in den gleichlautenden Versen Jes. 12, 2 ψ 118, 14.

וזמרתי bezeichnet an den einzigen Stellen, wo es noch vorkommt[1], Jes. 12, 2 ψ 118, 14, Jahve als Objekt des Lobpreises, weil er das messianische Reich heraufgeführt hat. Welchen Sinn es in unserem Liede hat, lehrt sein Synonym תהלתי. Denn diese Benennung Jahves ist Dt. 10, 21 begründet durch die Machtthaten Gottes in der Geschichte, Jer. 17, 14[2] ψ 109, 1 durch die messianische Hoffnung der Gemeinde (cf. Jer. 17, 18 ψ 109, 31). Wie עזי enthält auch ז beide Beziehungen: die geschichtliche Grossthat Jahves ist die Garantie für die Erfüllung der messianischen Hoffnung. Wenn daher die Gemeinde um jener willen ihrem Gott lobsingt, so thut sie dies in der Zuversicht, bald den messianischen Jubel anstimmen zu können.

Einen solchen Doppelsinn bieten auch die mit Knobel, Ewald, Kautzsch als Begründung aufzufassenden Worte ויהי לי לישועה. In erster Linie nämlich ist nach Stellen wie Ex. 14, 13 ψ 106, 10. 21 bei ישועה an den Untergang Pharaos zu denken. Wenn aber das Wort (neben ישע und תשועה) sonst im Psalter der seit Deuterojesaia geläufige Terminus für die Hülfe ist, die Jahve seinem Volke durch die Vollstreckung des messianischen Endgerichtes erweist, cf. die Frage in ψ 14, 7, die hoffende Aussage in ψ 3, 9 (Jon. 2, 10) 9, 15. 13, 6. 35, 9. 62, 2. 3. 67, 2. 3. 68, 20. 69, 30. 70, 5 (20, 6[3]) 140, 8. 149, 4, die Bitte in ψ 35, 3. 80, 3 (Jes. 33, 2[4]), die

[1] Auch das Nomen an sich ist junger Sprachgebrauch: ψ 81, 3. 98, 5 Jes. 51, 3.

[2] Jer. 17 ist sekundär: Stade G. V. I. I S. 647 Anm.; speziell die Terminologie von V. 14 ff. ist völlig die der Psalmen.

[3] ψ 20. 21 deute ich nicht mit W. R. Smith auf das alte Königtum, sondern mit Stade, Cheyne auf den messianischen König.

[4] Jes. 33. 32 aus später Zeit: Stade ZAW 1884 S. 256 ff.

visionären Stellen ψ 21, 2. 96, 2. 98, 2. 3. 1 S 2, 1[1] Jes. 25, 9 (26, 1) — wenn er im Besonderen gerade Jes. 12, 2 ψ 118, 14 diesen messianischen Sinn hat, so werden wir dem Ausdrucke auch an unsrer Stelle messianische Färbung zuerkennen müssen. Die ישׁוּעָה, die Jahve damals am Schilfmeere seinem Volke erwiesen hat, ist ein Stück der Hülfe in der messianischen Zeit, das Vorspiel des messianischen Endgerichtes.

Bei unsrer Deutung bedarf לִי noch einer besonderen Erklärung. Es bezieht sich nicht auf eine einzelne Person, denn das alte Volk würde von sich gerade so mit „ich" gesprochen haben[2], sondern entsprechend den anderen Ichpsalmen ist das redende Subjekt die Gemeinde des zweiten Tempels[3]. Wie sie die Sünden der Vorfahren als ihre eigenen ansieht, sich für sie verantwortlich fühlt[4], so betrachtet sie sich auch nach der anderen Seite mit dem Israel der Vergangenheit als solidarisch und identisch: die den Vätern in der Vergangenheit erwiesenen Wohlthaten Jahves sind ihr erwiesen, durch sie hat er ihr geholfen. Ein deutliches Beispiel für dieses die Jahrhunderte überspringende Solidaritätsbewusstsein findet sich in dem Ritual Dt. 26, 5 ff., wornach der Israelit bei der Darbringung der Erstlinge sprechen soll: „ . . . Da uns die Ägypter misshandelten . . ., schrieen wir zu Jahve und Jahve hörte unser Rufen und sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedrängniss" u. s. w.

Wie kommt die Gemeinde nun dazu, auf diesen Gott

---

[1] 1 S 2, 1—10 nach allgemeiner Auffassung ein Psalm.

[2] cf. Smend ZAW 1888 S. 60 ff.

[3] Eine sozusagen offizielle, meist übersehene, Belegstelle für diese Personifikation der Gemeinde ist die Frage in Sach 7, 3.

[4] cf. ausser Neh. 1, 6 besonders die drei grossen Sündenbekenntnisse Esr. 9 Neh. 9 Dan. 9.

der Hülfe in Vers 2b so emphatisch hinzuweisen? Befriedigend ist wohl nur die Erklärung, dass mit der Erinnerung an die ägyptische Machtthat Zweifel an der Macht oder gar dem Dasein ihres Gottes niedergeschlagen werden sollen. In der That begegnen uns solche im Psalter und zwar meist im Munde der heidnischen Feinde, cf. ψ 3, 3. 10, 4. 11, 1. 12, 5. 14, 1. 53, 2. 36, 2. 42, 4. 11. 71, 11. 79, 10. 115, 2 (Jo. 2, 17) 73, 11. 94, 7. Die ihren religiösen Ansprüchen aufs gröblichste widersprechende Notlage der Gemeinde schien ihnen Beweis genug, dass der Gott Jahve entweder keine Macht habe, seinen Anbetern zu helfen oder überhaupt nicht existiere, bestenfalls nicht nach dem Massstabe der Gerechtigkeit richte, und war ihnen willkommener Anlass zum Spotte. Die darin liegende, den Bestand ihrer Religion schwer bedrohende Gefahr konnte die Gemeinde nur überwinden durch ihre messianische Hoffnung. Diese hinwiederum aber konnte ihre Nahrung nur ziehen aus der Erinnerung an Israels Geschichte. Jahves Grossthaten in der Vorzeit sind für die Gläubigen das Siegel einer besseren Zukunft, nicht zum wenigsten das Wunder am Schilfmeere. Das triumphierende זה אלי ist die Antwort auf die höhnischen Fragen der Gegner. So wenig giebt die Gemeinde ihren Glauben auf, dass sie vielmehr im Blick auf jene Heldenthat ihres Gottes sich zu neuem Lobpreise aufschwingt: ואנוהו.

Denn so ist nach Ausweis von LXX und Syr. dieses Hapax Legomenon aufzufassen, das wahrscheinlich mit נאוה—נוה „schön, lieblich" zusammenhängt[1]. Seine von Dillmann behauptete Altertümlichkeit wird durch nichts,

[1] Targ. es mit נוה „Wohnung" kombinierend bringt den merkwürdigen Gedanken in unser Lied: ואבני ליה מקדש, ähnlich Kimchi und die Crit. sacri Drusius, Tremellius.



seine junge Herkunft dadurch bewiesen, dass das Verb נָוָה im Neuhebräischen lebt, cf. Levy III S. 354[1].

Wenden sich die besprochenen Worte mehr an die Gegner der Gemeinde, so die folgenden אלהי אבי mehr an diese selbst. Zwar führt Dillmann Ex. 3, 6. 18, 4 zum Beweise dafür an, dass אבי nicht zum Kollektiv verwaschen werden dürfe. Soll dadurch Vers 2 als mosaisch gerettet werden, so beweist 1. gerade Ex. 18, 4, dass jeder Israelit, also nicht nur Mose, Gott nennen konnte אלהי אבי; cf. auch Gn. 31, 5. 42. 32, 10. 1 Chr. 28, 9. 2. aber haben ja nach Dillmanns Meinung die Söhne Israels das Lied mitgesungen, also sich angeeignet, d. h. aber אבי „verwaschen". 3. belehrt uns Mose selbst, was mit אלהי אביך Ex. 3, 6 gemeint ist, wenn er Ex. 3, 16 von demselben Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs redet als dem אלהי אבותיכם. Darnach ist אלהי אבי soviel wie Gott der Patriarchen, cf. Targum אלהא דאהבתי. Weil aber hier nur von einem Vater die Rede ist, so wird man mit Justi (Nationalgesänge der Hebräer 1803) speziell an Abraham denken dürfen, Jes. 51, 2 Jos. 24, 3. Eine treffende Parallele dazu ist Jes. 58, 14. 43, 27, wo der Prophet von Jakob als dem Vater der Gola redet. Der Ausdruck „Gott Abrahams" aber, der uns im Psalter nur noch ψ 47, 10 begegnet (häufiger אלהי ישראל, noch öfter אלהי יעקב), ist abermals ein Zeichen später Herkunft unseres Liedes. Denn „es gibt keine sichere Bezugnahme auf Abraham in der ganzen vorexilischen Poesie und Prophetie" (Cheyne Origin S. 176).

Was seinen Sinn angeht, so bietet Ex. 2, 24 P einen guten Kommentar: „Und Gott hörte ihr Wehklagen und Gott gedachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und

---

1 Es ist daher auch keine Veranlassung, mit M. Lambert, Rev. des Et. juiv. 39, no. 78, oct. 1899, S. 360 zu emendieren וְאַנְוֵהוּ.

Jakob". Die Rettung aus des Ägypters Hand ist eine Folge des Bundes, den Jahve den Vätern, speziell Abraham ψ 105, 42 f., geschworen hat. Sie ist ein Beweis dafür, dass Jahve seine Verheissungen nicht etwa nicht hält ψ 77, ff. 8, sondern im Gegenteil schon stückweise erfüllt hat, also auch vollauf erfüllen kann und wird. — Socin bei Kautzsch übersetzt mit „mein väterlicher Gott" nicht ganz verständlich, da das Adjektiv mehrdeutig ist.

Entsprechend ואנוהו ist auch die abermalige Aufforderung zum Lobpreise וארממנהו messianisch schattiert. Denn רומם bezogen auf Jahve als Objekt (ausser Jes. 25, 1 nur noch im Psalter vorkommend) steht überall in messianischen Zusammenhängen, sei es nun begründet durch die messianische Hoffnung wie ψ 34, 4, oder durch Ereignisse der messianischen Zeit, in welche sich der Psalmist versetzt, wie ψ 18, 2 (cf. Olshausen z. St.) durch Jahves Erscheinen zum Gericht, 99, 5. 9. 145, 1 den Beginn seines Königtums, Jes. 25, 1 die Vernichtung der heidnischen Paläste, ψ 30, 2. 118, 28 die Erhöhung der Gemeinde, 107, 32 die Heimführung der Diaspora. So wenig wie das parallele Verb ist das vorliegende ein Beweis für hohes Alter unseres Liedes, wie Dillmann mit Rücksicht auf das Nun vor dem Suffixe behauptet, das nicht wie gewöhnlich übergangen worden ist. Auf ihre Entstehung betrachtet sind natürlich die unkontrahierten Formen die älteren, thatsächlich aber tauchen sie erst in jungen Stücken auf, cf. יעברנהו Jer. 5, 22[1], יצרנהו und יסבבנהו Dt. 32, 10[2], יברכנהו ψ 72, 15, sei es nun infolge archaistischer Rede oder aramäischer Einflüsse[3]. Ähnlich steht es mit unkontrahierten Formen wie יְהוֹדֶה Neh. 11, 17, יְהוֹדֻךָ ψ 45, 18; vgl. Stade Gramm. § 113, 2. S. 93.

[1] Jer. 5, 20—30 ist sekundär.

[2] Dt. 32 frühestens exilisch: Stade ZAW 1885 S. 297 ff.

[3] cf. zu Letzterem Kautzsch: Grammatik des Bibl.-Aram. 1884 S. 60f.

Von Einzelheiten ist noch zu bemerken: Parallele Phrasen zu זה אלי bieten ψ 48, 15 זה יהוה אלהינו und 105, 7 הוא י' א'. אלי im Munde der Gemeinde treffen wir z. B. ψ 18, 3. 22, 2. 118, 28.

Vers 3 bildet den Übergang zu einer ausführlicheren Schilderung des Unterganges Pharaos. Im Blicke auf dieses Ereignis nennt die Gemeinde ihren Gott zunächst ganz allgemein איש מלחמה. Die Vorstellung von Jahve als Kriegsgott findet sich nun schon in der ältesten Zeit[1], ebenso aber, ja fast noch häufiger, in der jüngeren Litteratur, z. B. Jes. 59, 17. 42, 13 Hab. 3, 8 ff. Sach. 9, 14 ff. Besonders wichtig ist der mit unserer Wendung beinahe identische Ausdruck גבור מלחמה ψ 24, 8, welchen auch Sam. Ex. 15, 3 wirklich liest (ähnlich Syr.). Da er ψ 24 Bezeichnung ist für den aus dem Kampfe mit der Heidenwelt zurückkehrenden Jahve, so müssen wir annehmen, dass der Sänger auch Ex. 15 bei diesen Worten an den Kampf Jahves mit der heidnischen Weltmacht gedacht hat. Der Untergang Pharaos ist ihm Unterpfand und Vorspiel für das messianische Endgericht über die Feinde Israels. Wenn er sich dieses im Bilde eines Kampfes Jahves vergegenwärtigt, so erweist er damit seine Stellung hinter Ez. 38. 39.

Weil die Gemeinde jene in der Geschichte begründete messianische Hoffnung besitzt, kann sie sich des Namens ihres Gottes rühmen: יהוה שמו; sie weiss, dass die Lästerer des Namens Jahve ψ 74, 18 wie einst die Ägypter erkennen werden, dass der Name ihres Gottes Jahve ist ψ 83, 18 f. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Worte an die bekannte Wendung Ezechiels u. des P anklingen: וידעתם כי אני יהוה, wie ihre Erfüllung aussehen: Ex. 14, 4.

Vers 4 kommt auf das Thema des Liedes. Die

---

[1] cf. Stade G. V. I. I S. 437.

Schilderung des Unterganges Pharaos in ihm erweist sich 1. als verwandt mit der Psalmenpoesie, 2. als jung. Was das Erste angeht, so begegnet uns die Wendung פרעה וחילו noch ψ 136, 15, und so ist die am Ende der beiden Stichen vorliegende Redefigur in der Psalmenpoesie beliebt: ψ 29, 5. 8. 113, 8; auch das Verb טבע ist dem Psalter geläufig: 9, 16. 69, 3. 15. In der zweiten Hinsicht fällt die Bekanntschaft des Liedes mit P in die Wagschale. Denn diese geht, wie Holzinger richtig bemerkt, hervor aus dem Gebrauche von חיל cf. Ex. 14, 4. 9a. 17. 28a. Endlich ist auch der Ausdruck שלשם „Dreimänner" ähnlich wie סוס ורכבו in V. 1 ein Beweis dafür, dass unser Lied nicht von einem Augenzeugen stammt. Denn nach Befund der Denkmäler standen nie mehr als zwei Männer auf den ägyptischen Kriegswagen. Die Sitte, drei Männer auf den Wagen zu stellen, ist palästinensisch (hethitisch), cf. W. M. Müller, Asien und Europa S. 329 (Abbildung). Dass das Fehlen der nota accus. kein Zeichen für hohes Alter des Liedes ist (Dillm.), ist angesichts der Psalmensprache zu erwähnen überflüssig. Ebenso steht es mit dem „Fehlen" des Artikels in V. 1b. 5. 6. 8. 9. 10. 12. 13. 14.

Von der unmittelbaren Fortsetzung in Vers 5 gilt dasselbe wie von V. 4. Ehe dies bewiesen werden kann, muss der Text des ersten Stichos auf seine Richtigkeit geprüft werden. Zunächst ist das nur hier vorkommende Suffix מו offenbar gleich מו. Ob seine abweichende Form durch das vorausgegangene betonte û veranlasst wurde (Ewald, Koenig), lässt sich nicht konstatieren; vielleicht liegt nur eine Finesse der Überlieferung vor. Wichtiger ist, dass LXX eine abweichende Konstruktion bieten. Ihre von Stade § 630b Anm. und Diehl (Suffixe) für ursprünglich gehaltene Lesart πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς entspricht einer hebräischen Vorlage יְכַסִּימוֹ ת׳. Da aber die übrigen Versionen alle ת׳ als

Subjekt fassen, da ferner in der ähnlichen Phrase כסמו ים V. 10 Jahve gleichfalls nicht Subjekt ist, da dies endlich auch von den Wendungen in Ex. 14, 28 und ψ 106, 11 gilt, so glauben wir an der Konstruktion des MT festhalten zu dürfen.

Da erregt nun zunächst das Maskulin des Verbs Anstoss. Man könnte versucht sein, zumal Sam. Targ. Syr. das Perfekt lesen, כִּסּוּמוֹ zu emendieren. Aber gerade Sam. Targ. Syr. behandeln תהום als Maskulin. Dazu kommt, dass תהום auch an manchen Stellen des A. T. Maskulin ist, so der Singular Jon. 2, 6 Hab. 3, 10 ψ 42, 8 Hi. 28, 14, der Plural ψ 77, 17 (148, 7?). Da es nicht angeht, an allen diesen Stellen eine Textverderbnis anzunehmen, muss damit gerechnet werden, dass ת׳ auch Ex. 15, 5 Maskulin ist. Wie nun schon der Plural an sich eine junge Bildung darstellt[1], so erst recht als Maskulin. Im Hinblicke auf die wiederholt bemerkten Spuren des Aramäischen in unserem Liede dürften wir nicht fehlgehen mit der Vermutung, dass wir hier wiederum einen Aramaismus vor uns haben, cf. Payne Smith: Thes. Syr. Oxon. 1901 Bd. II Sp. 4394.

In eine junge Sprachperiode weist auch die Form יְכַסְיֻמוּ und zwar in syntaktischer und grammatikalischer Richtung. Was das Erste angeht, so wurde die hier und in den VV. 12. 14. 15. 16. 17 vorliegende Verwendung des Imperfektes zur Beschreibung von etwas Vergangenem erst möglich in einer Zeit der Dekomposition des klassischen Sprachgebrauchs durch aramäische Einflüsse, cf. ψ 18, 7. 80, 9. 104, 6. 8.

[1] Er kommt vor ein mal Dt. 8, 7, ein mal Jes. 63, 13, zwei mal in Prov. 3, 20. 8, 24; sonst ausser Ex. 15 nur in den Psalmen und zwar da ψ 140, 11 wahrscheinlich ursprünglich gelautet hat:

יִמטר עליהם נחלים
יפלם בתהומות בל־יקומו:

und ψ 71, 20 die Lesart von Olsh., Duhm תחתיות von seiten Hupfelds und Baethgens nicht anerkannt wird, im Ganzen neun mal.

107, 26 u. s. w. In grammatikalischer Beziehung aber ist ein Wink für späte Abfassungszeit des Liedes 1. die Bildung der Form auf ajû[1]. Denn diese findet sich ausschliesslich in jüngerer Litteratur[2]; vergleiche für die 3. p. plur. impf. q. Jes. 17, 12[3] ψ 39, 7. 83, 3; Jes. 26, 11; Jes. 33, 7 Hi. 31, 38; Jes. 41, 5; Hi. 16, 22. 30, 14 ψ 68, 32; Hi. 12, 6 ψ 122, 6; ψ 78, 44; ψ 36, 8 (die beiden Formen in Dt. 8, 13 und ψ 36, 9 sind kaum intakt, Stade § 523[b] Anm.); für die 2. p. plur. impf. q. Jes. 21, 12[4]; pi. Jes. 40, 18; 40, 25. 46, 5; hi. Hi. 19, 2; für die 3. p. s. fem. perf. q. ψ 57, 2; für die 3. p. plur. m. perf. q. Dt. 32, 37; ψ 73, 2 Kere; ni. Nu 24, 6[5]; für den imper. q. Jes. 21, 12; 56, 9. 12; hi. 21, 14 Jer. 12, 9[6]— 2. das Suffix מו. Während zwar Dillmann in ihm wie in allen anderen unseres Liedes einen Beweis für hohes Alter desselben erblickt, hat Diehl (Suffixe) in überzeugender Weise dargethan, dass sich der Gebrauch dieses Suffixes in frühestens exilischem oder nachexilischem Schrifttume belegen lässt, dass speziell in seiner Verwendung in Ex. 15 Kunst und Reflexion zu erkennen ist (S. 25 f.).

Endlich findet sich auch das Wort מצולה nur in junger Litteratur, so eigentlich gebraucht Neh. 9, 11 Hi. 41, 23

[1] Denn diese liegt nach תְדַמְּיוּנִי Jes. 40, 25. 46, 5 wohl vor, cf. Koenig I S. 546.

[2] Die einzig sichere vorexilische Belegstelle wäre יכליון Jes. 31, 3; aber das Cap. ist überarbeitet, und gerade der letzte Stichos in V. 3 schiesst über.

[3] Jes. 17, 12—14 sekundär, Stade ZAW 1883 S. 16.

[4] Jes. 21 schon wegen seiner Verwandtschaft mit Jer. 50. 51 jung.

[5] Ich halte mit Diehl (ψ 47) die Bileamsprüche wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt für nachexilisch. Insbesondere erinnert die Schilderung des heil. Landes V. 5—7[a] an Psalmstellen, welche die Herrlichkeit Kanaans in der messianischen Zeit preisen: ψ 65, 10 ff. Dt. 33, 28 Am. 9, 13. v. Gall (die Bileamsperikope 1900) lässt die Sprüche erst zur Zeit Jesu ihre gegenwärtige Gestalt empfangen.

[6] Jer. 12, 7—17 unterbricht den Zusammenhang der Rede 11, 1 ff. 13, 1 ff. und setzt deutlich das Exil voraus.

Sach. 10, 11 (1, 8 ist dunkel) ψ 107, 24; mehr in übertragener Bedeutung Mi. 7, 19 ψ 68, 23; endlich in bildlicher Verwendung Jon. 2, 4[1] ψ 69, 3. 16. 88, 7.

V. 5 ist in allen Stücken jung. Seine Beziehung zur Psalmenpoesie beweisen die gerade in dieser am häufigsten vorkommenden Termini תהום und מצולה. Ja die Bitte in ψ 55, 16 ירדו שאול חיים תבלעמו מות (s. Brüll bei Cheyne Book of. Ps. Crit. Not. p. 388) legt die Vermutung nahe, dass der Dichter auch in V. 5 mit an den Untergang der Heidenwelt nach dem ägyptischen Vorbilde gedacht hat.

Der Vergleich am Schlusse des Verses, der demjenigen in V. 10 entspricht, lädt dazu ein, mit Keil, Dillm., Strack, Holz. und Baentsch bei V. 6 und 11 eine neue Strophe beginnen zu lassen, also das ganze Lied in drei Teile zu zerlegen[2]. Entspricht dies der Absicht des Dichters, dann erweist sich unser Lied als typischer Psalm.

Mit Vers 6 wendet sich der Lobpreis der Gemeinde direkt an Jahve und zwar wieder in allgemeiner gehaltenen Wendungen. Nach Analogie von V. 3 haben wir daher ein deutlicheres Sichtbarwerden des messianischen Hintergrundes zu erwarten. Zunächst ist in textkritischer Beziehung zu bemerken, dass die maskul. Verbindungsform נאדרי auffällt hinter ימין, welches in der Bedeutung „rechte Hand" immer[3] Feminin ist. Dillm., Holz. u. a. helfen sich, indem sie נאדרי בכח als Apposition zu יהוה ziehen, sodass der Parallelismus wäre $6|7^{a.b}|8^{a}\alpha 8^{a}\beta|8^{b}$. Aber abgesehen davon, dass schon LXX die mass. Sticheneinteilung lasen, tritt der

---

[1] Jon. 2, 2—9 ein Psalm, cf. z. B. Cheyne Origin S. 126 f.

[2] Die geistreiche Einteilung Lagrange's (Revue bibl. intern. 8. année no. 4 Paris Oct. 1899 S. 532 ff.) ist aus vielen Gründen undurchführbar.

[3] Prov. 27, 16 ist kaum richtig überliefert, cf. Wildeboer, Hand-Commentar z. St.

Parallelismus der beiden Stichen in der dazu am Anfange der dritten Strophe wiederkehrenden Form der Anapher schon äusserlich so deutlich zu Tage, dass man ihn nicht vergewaltigen kann. Die Auskunft Baentschs, mit der Beobachtung des Genus nehme es der Dichter nicht immer genau, wäre, falls sie zutrifft (Sam. Targ. Syr. lasen jedenfalls Feminin), abermals ein Zeichen für gesunkene Sprache. Es empfiehlt sich, einfach mit LXX δεδόξασται, d. h. Verb, also נאדרה zu lesen, cf. Schleusner Nov. Thes. II.

Zu ימינך äussert sich Loeb mit Recht so: „Si l'on ouvre la Concordance, on verra que la puissance et le secours de la droite de Dieu est une image qui appartient presque seulement (ou même exclusivement) aux Psaumes". Da steht es abgesehen von dem farblosen Gebrauche in ψ 139, 10 zunächst wie in unserem Liede in Beziehung zu den von Jahve in der Vergangenheit vollbrachten Thaten ψ 44, 4. 78, 54. 80, 16, an den weitaus meisten Stellen aber in messianischer Umgebung; so in der bangen Frage ψ 74, 11, der Bitte 60, 7. 108, 7, der zuversichtlichen Aussage 17, 7. 20, 7. 63, 9. 89, 14 Jes. 48, 13, der frohen Hoffnung 16, 11. 21, 9. 138, 7, den visionären Stücken 48, 11. 98, 1. 118, 16. Da besonders letzterer Vers, ein Lobpreis der Rechten Jahves, welche der Gemeinde die ersehnte (messianische) Hülfe gebracht hat, grosse Ähnlichkeit mit Ex. 15, 6 zeigt (Cheyne Origin S. 31), sind wir zur Annahme berechtigt, dass der Dichter unseres Liedes, wenn er von der „Rechten" Gottes spricht, die Pharao zerschmetterte, zugleich an das hierdurch verbürgte Endgericht über die Heidenwelt gedacht hat. V. 6a sieht wie ein messianischer Glaubenssatz aus, dessen Wahrheit der Gemeinde durch die Vergangenheit gewährleistet ist.

Seine messianische Schattierung tritt auch in נאדרה zu Tage. Da das Verb אדר ausser Ex 15, 11 nur noch Jes. 42, 21

vorkommt, in einem Zusammenhange, der uns seine Bedeutung nicht erschliesst (s. Marti z. St.), bleibt zur Erklärung das Adjektiv אדיר übrig. Dieses ist Attribut Jahves, sofern die Gemeinde von ihm hofft, dass er ihr helfen wird Jes. 33, 21. 10, 34[1], oder sofern er ihr bereits geholfen ψ 76, 5 (cf. zum Texte Hitz., Baethg.), sein messianisches Königtum angetreten hat ψ 93, 4 (cf. zum Texte Lagarde, Olsh., Duhm). Fassen wir auch נאדרה in dieser messianischen Bedeutung, dann haben wir es hier mit derselben Erscheinung zu thun wie bei גאה V. 1: der Untergang Pharaos ist Vorspiel für die Herrlichkeit, welche Gott in der messianischen Endzeit den Heiden gegenüber entfalten wird.

Diese Beziehung enthält auch das Wort כח. Denn wie es von der Macht Jahves gebraucht wird, wie sie sich offenbart in dem Auszuge aus Ägypten Ex. 32, 11 Nu. 14, 13 Dt. 4, 37. 9, 29. 2 K 17, 36 Neh. 1, 10, so findet es sich auch in messianischen Phrasen, z. B. Jes. 50, 2. 63, 1 Nah. 1, 3[2] ψ 147, 5.

Auch der zweite Stichos erscheint wie ein für den Sänger durch das Wunder am Schilfmeere in seiner Wahrheit verbürgter Glaubenssatz. Denn er ähnelt sehr dem in ψ 68, 22 אך אלהים ימחץ ראש איביו. Auch אויב stempelt ihn dazu. Denn dies Wort, welches im Psalter immer[3] ohne Artikel steht, bezeichnet abgesehen von ψ 106, 10[4] den Feind katexochen, die heidnische Weltmacht, unter der die

[1] Der ganze Abschnitt Jes. 10, 20—12, 6 ist nach den meisten Kritikern sekundär.

[2] Nah. 1, 1—2, 1. 3 ein Psalm; cf. Frohnmayer, Bickell, Gunkel und Arnold ZAW 1901 S. 225 ff.

[3] Die einzige Ausnahme ist ψ 9, 7. Aber es ist fraglich, ob der Text des Verses richtig überliefert ist.

[4] Aber auch hier ist es interessant, dass die Ägypter kurzweg „Feind“ genannt werden.

Gemeinde des zweiten Tempels seufzt.— רעץ, noch Ri. 10, 8 in der Bedeutung „misshandeln“ vorkommend, kann in unserem Zusammenhange nur „zerschmettern“ heissen. Dies aber ist targumischer Sprachgebrauch.

Vers 7 ist gleichfalls ein aus der Vernichtung Pharaos abstrahierter messianischer Glaubenssatz[1]. Die Erinnerung daran, dass Jahve dereinst am roten Meere unter Blitz und Donner seine Feinde zerschmettert hat, weckt in der Gemeinde den Glauben, den sie hier bekennt. Daher gerade die Vorstellung, dass Gottes גאון, d. h. nach Hi. 37, 4. 40, 10 seine im Gewittersturme sich offenbarende Majestät, die Widersacher vernichtet, dass er seinen חרון sendet, der diese verzehrt wie Strohhalmen. Denn die „Feuersglut“, die Jahve „sendet“, ist eben der Blitz ψ 18, 15. 144, 6; Nu. 11, 1. 1 K 18, 38. Auch das Verb תהרס beweist, dass hier eine allgemeinere, messianische Betrachtung vorliegt. Denn so wenig es seiner eigentlichen Bedeutung nach („einreissen“ z. B. der Mauer, Häuser, Stadt, Ez. 16, 39 Thr. 2, 2, eines Altares Ri. 6, 25, der Zähne ψ 58, 7) in die Situation des Liedes passt, so vorzüglich stimmt es zu der ψ 28, 5 ausgesprochenen Bitte der Gemeinde: יהרסם ולא יבנם. Dasselbe gilt von den Schlussworten יאכלמו כקש, cf. Nah. 1, 10.

An Einzelheiten ist noch zu bemerken, dass die Wortverbindung רב גאונך in der Psalmensprache zahlreiche Analoga hat ר׳ חיל, ר׳ כח ψ 33, 16, ר׳ עזך 66, 3, ר׳ גדלו 150 2. Von קמים Jahves wird nur an jungen Stellen geredet[2], Nah. 1, 8 (cf. LXX und Buhl ZAW 1885 S. 181) und ψ 74, 23, und zwar in beiden Psalmen als von der heidnischen Weltmacht, welche die Gemeinde bedrückt.

---

[1] cf. v. Gall Die Herrlichkeit Gottes 1900 S. 59.

[2] Jer. 51, 1 findet sich die Spielerei mit dem Atbasch.

Durch die Bilder in V. 7 angeregt greift der Dichter mit Vers 8 wieder auf sein Thema zurück. V. 8—10 enthalten eine grossartige Schilderung des Herganges, die in Einzelheiten manchmal an messianische Gemälde erinnert. So sind wohl die beiden ersten Worte וברוח אפיך Reminiscenz an Ex. 14, 21 (Jülicher, Baentsch u. a.), erinnern aber auch z. B. an die Vision in ψ 18, 16: „da wurden sichtbar die Betten des Meeres (2 S 22, 16) . . . vor dem Schnauben des Odems deiner Nase". Messianische Vorstellungen färben auf die Schilderung der Vergangenheit ab. Eine stärkere Berührung mit der Psalmenpoesie liegt in V. aβ vor, cf. ψ 78, 13 ויצב מים כמו נד.

Im Übrigen bedarf der V. noch folgender Bemerkungen: נערמו, abermals ein Hap. leg., denominiert von ערמה = Schutt-, Getreide-, Früchtehaufen, kann nur heissen „sie häuften sich". Die Übersetzung der LXX διέστη ist ein quid pro quo.— Das Wort נד kommt nach der jetzigen Überlieferung noch fünf mal im A. T. vor: Jos. 3, 13. 16 ψ 33, 7. 78, 13 Jes. 17, 11. Da es an letzterer Stelle wahrscheinlich Verb ist (Stade § 385e), ψ 33, 7 aber mit LXX נאד = נד[1] zu lesen ist, und es Jos. 3, 13 in LXX fehlt, so blieben als sichere Belegstellen noch Jos. 3, 16 und ψ 78, 13. Ist aber Jos. 3, 16 mit Steuernagel dem Deuteronomisten zuzuweisen, so lässt sich der Ausdruck nur in junger Litteratur belegen. — Jung ist auch der absolute Gebrauch von נוזלים, cf. Jes. 44, 3 Prov. 5, 15 HL 4, 15. Im Psalter steht es 78, 16 von dem Wasser, welches Mose aus dem Felsen schlug, 44 vom Nilwasser. — קפא von מים ausgesagt findet sich nur an unserer Stelle[2], zum ersten Male kommt das Verb vor Zeph. 1, 12. — In eine jüngere Sprachperiode weist auch

[1] So liest fälschlich an unserer Stelle Syr.

[2] Sach 14, 6 bleibt auch dei Wellhausens Emendation noch dunkel.

das Bild בלב ים, wie schon Jül. richtig bemerkt, cf. Ez. 27, 4 Jon. 2, 4 ψ 46, 3 u. ö.

In dramatischer Weise wird in Vers 9 der Feind redend eingeführt, ein rhetorisches Mittel, das uns in der Psalmenpoesie häufig begegnet: ψ 2, 3. 10, 4. 12, 5. 22, 9. 35, 21. 41, 9. 42, 4. 11. 64, 6. 71, 11. 73, 11. 79, 10. 94, 7. 115, 2, besonders 83, 5. 13.

Es ist bezeichnend, dass der ägyptische König hier wiederum אויב genannt wird. Ferner klingen die ihm in den Mund gelegten Worte deutlich an Psalmenstellen an, welche von dem schlimmen Gebahren der heidnischen Grossmacht der Gemeinde gegenüber reden; so ארדף an ψ 71, 11, תמלאמו נפשי an ψ 17, 9. 27, 12. 41, 3. 35, 25, אריק חרבי an ψ 22, 21. 37, 14, תורישמו ידי an ψ 83, 5. Beachtet man dazu, dass die hier ausgesprochene Absicht des Feindes, Israel zu vertilgen, im Widerspruch steht zu Ex. 14, 5, wornach es dem Pharao nur darum zu thun war, seine Fronarbeiter wieder einzufangen, so wird man behaupten dürfen, dass hier die Gemeinde das ägyptische Ereignis im Lichte ihrer Erfahrungen schaut. Nicht nur die messianische Hoffnung wirkt auf die Schilderung der Vergangenheit ein, auch die traurige Lage der Gegenwart.

Der Psalmencharakter unseres Verses wird noch weiter dadurch bewiesen, dass sich seine einzelnen Wendungen in anderen Tempelliedern im Munde der Gemeinde selbst finden. Nach ihrer messianischen Hoffnung wird sie die Feinde verfolgen und einholen ψ 18, 38, wird sie Beute verteilen Jes. 33, 23 Sach. 14, 1 ψ 68, 13; statt dass die Feinde ihre Mordgier sättigen, wird es ihr vergönnt sein, ihre Füsse im Blute der Heiden zu baden ψ 58, 11. 68, 24 LXX; das Schwert, welches diese gezückt, wird sich gegen sie selbst kehren ψ 37, 15.

Die Verbindung ארדף אשיג scheint eine Anspielung auf

Ex. 14, 9 (P oder R) zu sein.— הריק vom Schwerte gebraucht, taucht, wenn Giesebrecht und Wellh. mit ihrer Emendation von Hab. 1, 17 recht haben, zuerst an dieser Stelle auf; es ist ein beliebter Ausdruck des Ez. und kommt noch einmal in P (Lev. 26, 33) vor. — הוריש = vertilgen nur noch Nu. 14, 12.

Dem in blinder Wut und Rachgier einherstürmenden Ägypter tritt, wie Vers 10 mit grosser Schönheit schildert, Jahve entgegen. Er braucht blos mit seinem Odem dreinzublasen, da bedeckt ihn auch schon das Meer, wie ein Klumpen Blei stürzt er in die Tiefe. Diese Thatsache ist der rechte Trost und Rückhalt für die Gemeinde. Mag die Weltmacht auch noch so Schlimmes im Schilde führen, die Gemeinde kann zuversichtlich der Zukunft entgegengehen im Vertrauen auf ihren übermächtigen Gott.

Die Worte כסמו ים erinnern an die ähnliche Wendung ψ 78, 53 ואת אויביהם כסה הים, der Ausdruck מים אדירים an ψ 77, 20 מים רבים, denn gegen den Vorschlag Justi's, אדירים als Subjekt zu nehmen, sprechen ausser Neh. 9, 11 alle Versionen. Diese beweisen auch, dass צללו hier nicht, wie ältere Ausleger meinen, „gellen“, sondern „versinken“ bedeutet.— Der in dem nur noch Jes. 40, 24 vorkommenden נשף liegende Anthropomorphismus (cf. auch V. 17) ist für die Psalmenpoesie nicht auffällig (Cheyne Origin S. 285 ff.)

Der Beginn der dritten Strophe, Vers 11, enthält die Schlussfolgerung aus dem Vorausgehenden. Die negative Frage מי כמוך באלים יהוה[1] ist in der Psalmenpoesie ungemein häufig und zwar steht sie überall in Beziehung zur messianischen Hoffnung, a. in direkter Weise ψ 35, 10. 71, 19[2]. 113, 5 ff. Mi. 7, 18, cf. auch die negative Aussage

[1] Dafür, dass sie nichts mit Makkabaios zu thun hat, cf. O. Holtzmann in Stades G. V. I. II S. 335.

[2] Der Text ist verderbt (Baethg.). Nach den Sachparallelen ψ 30, 13. 44, 9. 52, 11. 79, 13. 86, 12 u. s. w. (ψ 75, 10 ist mit Baethg. nach LXX

Dt. 33, 26 ψ 86, 8 f., b. in indirekter Weise, indem man von dem Gott, der aus dem Chaos eine geordnete Welt geschaffen hat (Duhm zu ψ 89, 7. 9), der seine Macht unter den Völkern hat kund werden lassen, insbesondere Israel erlöst hat ψ 77, 14 ff., erwartet und hofft, dass er als Allmächtiger und Liebreicher seiner Gemeinde auch in der Gegenwart helfen wird durch die Heraufführung des messianischen Reiches.

Augenscheinlich ist dies auch der Sinn der Frage in Ex. 15, 11. Wie kommt aber der Dichter dazu, Jahve mit den übrigen Göttern zu vergleichen? Die Frage in unserem Verse erklärt sich aus der politischen Lage der nachexilischen Gemeinde. Die Fremdherrschaft lastete auf ihr. Diese Thatsache aber schlug ihrer religiösen Überzeugung ins Angesicht. Da man infolge der prophetischen Predigt den Gott Israels als Gott der Weltgeschichte erkannt hatte, hatte man auch dem erwählten Volke dieses Herrn Himmels und der Erde eine besondere Stellung innerhalb der Völkerwelt eingeräumt. Aber Prophezeiungen wie Jes. 49, 22 ff. 60, 3 ff. erfüllten sich nicht, im Gegenteil, Israel musste sich beugen unter heidnisches Joch. Daraus folgte für den Durchschnittsglauben vor allem, dass ausser Jahve elohimische Wesen existieren. Deuterojesaias reiner Monotheismus drang nicht durch. Aber die Gottesvorstellung war doch schon so hoch, dass man die heidnischen Götter unter Jahve subordinierte, teils als Engel (so besonders im Gefolge Ezechiels), teils als בני אל, אלים u. s. w.[1], denen Gott Völker zugewiesen Dt. 4, 19. 29, 25. 32, 8 f. (LXX). Ihre

---

im Parallelismus zu אומרה zu lesen אגיל) scheint עד מרום Schreibfehler für עד עולם zu sein. V. 19ᵃ ist dann noch abhängig von אגיד in V. 18; dagegen ist V. 19ᵇ mit Baethg. zu V. 20 zu ziehen.

[1] cf. zu diesen und den anderen hierher gehörigen Phrasen Stade G. V. I. II S. 238.

gegenwärtige schlimme Lage erklärte sich dann die Gemeinde durch das Theologumenon, dass das Weltregiment, welches Jahve den Göttern und Patronen der heidnischen Völker vorübergehend überlassen habe, von diesen zu Ungunsten Israels missbraucht würde: ψ 82 und 58; aber wie aus eben diesen Psalmen hervorgeht, lebte sie der Hoffnung, dass Jahve in dem bevorstehenden messianischen Endgericht die heidnischen Götter in ihre Grenzen verweisen, ja mit dem Tode bestrafen (82, 7 Jes. 24, 21 f.) und seine eigene Machtsphäre als Herr der Welt feststellen werde. Die Zuversicht aber, dass er auch dazu imstande sei, sich in der Endzeit mächtiger und grösser als alle übrigen Götter zu zeigen, schöpfte sie aus der Erinnerung an seine Ruhmesthaten in der Vorzeit. Solche Thaten wie die Vernichtung Pharaos hat kein Gott ausser dem Heilsgott Israels vollbracht. Darum kann man getrost auf ihn hoffen. Ja eine derartige Frage wie Ex. 15, 11 erscheint geradezu wie eine Aufforderung an ihn, doch seine durch die Geschichte bewiesene Überlegenheit über die heidnischen Götter auch in der Gegenwart zu dokumentieren.

Das Erhabensein Jahves über die Elim wird in den folgenden Stichen spezialisiert. Der nächste nennt ihn נאדר בקדש. Wie Holz. richtig bemerkt, entspricht der Sinn der Phrase dem der ähnlichen in V. 6: Jahve, dessen Weg in der Vergangenheit בקדש ist ψ 77, 14, wird sich sicherlich auch in aller nächster Zeit den Heiden gegenüber als קדש bewähren ψ 22, 4 Hab. 3. 3 ψ 99, 5. 9.

Ein zweites asyndetisch (cf. dazu z. B. ψ 104, 2—4) angeknüpftes Part. bezeichnet Jahve als נורא תהלות. Mit 'ת ist in erster Linie die ägyptische Ruhmesthat gemeint ψ 78, 4 Jes. 63, 7. Wenn aber das Wort an den meisten Stellen die Besiegung der Heiden und die Errettung Israels durch das messianische Gericht bedeutet (cf. die Bitte ψ 9, 15,

dann vielleicht 51, 17. 106, 47, die zuversichtliche Aussage 71, 14. 79, 13, die Weissagung Jes. 60, 6, die Vision Jes. 42, 12), so muss angesichts des allgemeinen Charakters unseres Ausdruckes zugegeben werden, dass in ihm die messianische Hoffnung mitschwingt. Denn auch נורא ist in der prophetischen und Psalmenlitteratur Attribut Jahves in der messianischen Zeit: ψ 47, 3. 68, 36. 76, 5. 8. 13. 96, 4 Zeph. 2, 11, höchst wahrscheinlich auch ψ 66, 5. 89, 8. Somit sind die נוראות, die Jahve am Schilfmeere vollbracht hat ψ 106, 22, dem Sänger die Bürgschaft dafür, dass Gott den Feinden seiner Gemeinde noch נורא werden wird.

Das letzte Part. nennt ihn עשה פלא. Die Wendung, die ψ 77, 15 wörtlich wiederkehrt (cf. auch ψ 78, 12. 106, 22), bezieht sich wiederum zunächst auf den Untergang Pharaos. Da wir aber sonst פלא gebraucht finden von den Wundern des messianischen Gerichtes ψ 88, 11. 13 Jes. 25, 1, da uns die ähnliche Phrase עשה נפלאות als messianischer Glaubenssatz begegnet ψ 72, 18. 86, 10. 136, 4, da endlich gerade ψ 77 die Bitte ausspricht, Jahve möge doch seine in den Wundern der Vorzeit bestehenden Gnadenerweisungen nicht vergessen (V. 10), vielmehr sein פלא wiederholen, so dürfte auch diese dritte Aussage messianisch schattiert sein.

V. 11 erfordert noch eine Reihe Einzelbemerkungen. Die im ersten Stichos bekundete Gottesvorstellung ist die der Psalmen, cf. Stade G. V. J. II S. 221 f. Denn neben dem Theologumenon, dass es ausser Jahve überhaupt keine Elim gäbe, d. h. dass die Götter der Heiden überhaupt nicht existierten ψ 115, 4—8. 97, 7. 18, 32, war nach der Zahl der Zeugnisse zu schliessen am weitesten der Glaube verbreitet, dass es wohl noch andere Elim gäbe ψ 82. 58 (cf. Cheyne Origin S. 120 f., Stade G. V. I. II S. 238 und ZThK II S. 402 ff.), dass Jahve aber „grösser" sei als sie. Dieser Gedanke ist auf seinen Ursprung betrachtet erst ein

Produkt der Predigt Jeremias und Deuterojesaias, genauer ein Kompromiss zwischen der radikalen Anschauung des Letzteren (cf. bes. cap. 44) und dem altisraelitischen Denken.

Altisraelitische Vorstellungen wirken auch in dem Ausdrucke נאדר בקדש nach. Denn die von Sack (Die Lieder in d. hist. Büchern d. A. T. 1864), Floeckner (Der Triumphgesang am Schilfmeer, wiss. Beil. z. Progr. d. königl. Gymn. z. Beuthen O. S. 1890) und Dillmann vertretene Ansicht, wornach es sich bei קדש um die moralische Heiligkeit Jahves handle, wird durch den ganzen Zusammenhang als falsch erwiesen. Es liegt vielmehr die am besten durch 2 S 6 illustrierte Vorstellung von Jahves Unnahbarkeit vor, wie auch in נורא. — Dass Letzteres gegenwärtig nur in jüngerer Litteratur vorkommt (cf. Diehl ψ 47 S. 10 f.), ist gegenüber von Stellen wie Gn. 28, 17 (welche freilich vielleicht einer jüngeren Schicht von E, wo nicht JE^R angehört) und Ri. 13, 6 für zufällig zu halten, wohl aber weist der Plural תהלות wiederum in eine späte Sprachperiode (cf. Siegfr.-Stade).

Die in V. 11 enthaltene Schlussfolgerung aus dem Vorhergehenden wird durch Vers 12 als eine kurze Zusammenfassung[1] von V. 1—10 nochmals begründet. Gegen die Meinung Holzingers nämlich, V. 12 spiele wegen des ארץ auf die Rotte Korah an, sprechen folgende Argumente: 1. wäre der Ausdruck viel zu allgemein gehalten; jeder unbefangene Leser bezieht das Suffix auf die Ägypter, 2. befremdet, dass die Vernichtung der Rotte Korah genannt würde unmittelbar hinter dem Untergange der Ägypter und

[1] Unter diesem Gesichtspunkte braucht man nicht wie Ewald (Dichter d. A. B.[2] I 1) daran Anstoss zu nehmen, dass er eingliedrig und ungelenk sei.

erst dann der Wüstenzug; ψ 106, 13—15 liesse mindestens irgendeine Übergangsformel erwarten, 3. fragt man sich, warum der Dichter gerade nur die Rotte Korah erwähnt und nicht etwa nach Analogie von ψ 78. 105. 106 auch die wunderbare Spendung des Wassers oder Manna, 4. passt eine Anspielung auf Nu. 16 durchaus nicht zum Charakter unseres Liedes. Holz. selbst nennt es einen Dankpsalm. Nach ψ 106, 16 ff. aber wurde das Nu. 16 erzählte Ereignis als Strafe für Israel angesehen. Das ארץ, woran sich Holz. stiess, erklärt vielmehr Loeb gut mit den Worten: „Nous croyons que cette espèce de lapsus vient ici de ce que l'image de la terre, qui engloutit les Méchants, de la fosse, où sont précipités les hommes que Dieu punit, était familière aux auteurs des Psaumes", anders ausgedrückt, auch hier ist die Schilderung beeinflusst durch den messianischen Glauben, cf. ausser ψ 55, 16 (S. 22) besonders die Bitte ψ 63, 10 יבואו בתחתיות הארץ, auch ψ 69, 16.

Als Zusammenfassung des Vorausgehenden leitet, wie die Assonanz נטית und נחית beweist, V. 12 zugleich über auf das mit Vers 13 beginnende Thema des Wüstenzuges. Die Behauptung Ewald's nämlich, hinter V. 12 sei eine Lücke von 6 Versgliedern, wird durch ψ 77 widerlegt, wo auf die Schilderung des Durchzuges unmittelbar die Worte folgen V. 21a: נחית כצאן עמך.

ψ 77, 21 ist auch einer von den vielen Belegen für den Psalmencharakter unseres Verses. Denn ausser in ihm begegnet uns zunächst נחה gebraucht von der Führung Israels durch Jahve in der Geschichte ψ 78, 14. 53. 107, 30 (Dt. 32, 12). Es ist wie das parallele נהל ein Ausdruck der Nomadensprache, der an das seit Ez. 34 Jer. 23 der exilischen und nachexilischen Litteratur geläufige Bild von Israel als der Herde Jahves erinnert ψ 23. 74, 1. 80, 2. 95, 7. 100, 3. 68, 11 Jes. 40, 11. 49, 10 u. s. w., also einer jüngeren

Periode angehört, wie auch die Hälfte aller Stellen, an denen sich das Verb findet[1], auf den Psalter entfällt.

Zeigt sich im Untergange Pharaos mehr die Allmacht Gottes, so in der Führung Israels durch die Wüste mehr seine Liebe, seine חסד, wie die Apposition ausdrücklich besagt. Die Gemeinde betont dies: denn in der Gegenwart schien es mit Jahves Liebe aus zu sein ψ 77, 9. Nur die Erinnerung an jene treue Fürsorge ihres Gottes in alter Zeit hielt sie in der schmerzlichen Gegenwart aufrecht und liess sie hoffen auf die messianische Gnadenzeit. Diese Betonung der חסד aber ist wiederum als ein jüngerer Gedanke in Anspruch zu nehmen. Denn für die altisraelitische Gottesvorstellung stand der Glaube im Vordergrunde, dass Jahve ein machtvolles, übermenschliches, unberechenbares Wesen sei. Von einer Liebesgesinnung seinen Verehrern gegenüber wusste man kaum etwas. Eine solche verkündeten die Propheten. Vornehmlich Hosea wies darauf hin, dass zwischen Jahve und Israel ein Verhältnis des Vertrauens und der Liebe besteht oder doch bestehen soll wie zwischen Mann und Weib. Allgemeines Eigentum aber wurden solche Gedanken erst in der exilischen und nachexilischen Periode; besonders der Psalter ist voll des Preises der Gnade Gottes (der Ausdruck חסד kommt in ihm ca. 80 mal vor).

Auch גאלת weist mitten in die Psalmenpoesie. Denn wie hier das Verb sehr häufig ist ψ 19, 15. 69, 19. 72, 14. 103, 4. 107, 2. 119, 154, so steht es speziell von der Erlösung Israels aus Ägypten ψ 74, 2. 77, 16. 78, 35. 106, 10. Da es in diesem Zusammenhange auch sonst nur an jüngeren Stellen vorkommt Ex. 6, 6 P. Jes. 51, 10. 63, 9. 16, so ist es ein neuer Wink für die Abfassungszeit des Liedes

[1] 1 K 10, 26. 2 K 18, 11. 1 S 22, 4 sind Ableitungen von נוה zu lesen.

Ebenso das irrtümlich von Dillm. u. a. für alt in Anspruch genommene Relativ זו, cf. ausser Ex. 15, 13. 16 Jes. 42, 24. 43, 21 ψ 9, 16. 10, 2. 12, 8. 17, 9. 31, 5. 32, 8. 62, 12. 68, 29. 142, 4. 143, 8[1].

Dass das in נהל vorliegende Bild, biblisch-theologisch betrachtet, jung ist, wurde schon erwähnt, wird aber noch dadurch bewiesen, dass das Verb von der fürsorglichen Leitung Israels durch Jahve nur in jüngerer Litteratur gebraucht wird: Jes. 40, 11. 49, 10 ψ 23, 2. 31, 4[2]. Und wie letztere Psalmstelle beweist, ist das Ex. 15, 13 geschilderte Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott ein Zustand, den man erst wieder von der messianischen Zeit erwartet. Indem die Gemeinde ihr Ideal in die Vergangenheit zurücktrug, schuf sie ihrer messianischen Hoffnung eine feste Grundlage.

Aber nicht nur ein Beweis der Liebe Jahves zu seinem Volke, auch ein Beweis seiner Kraft den Heiden gegenüber ist der Wüstenzug: בעזך. Denn dieser im Psalter sehr häufige Ausdruck 21, 2. 14. 59, 17. 63, 3. 66, 3. 68, 29. 74, 13. 77, 15. 86, 16. 89, 11 ist hier offenbar gebraucht im Sinne von ψ 74, 13. 77, 15.

Das Ziel des נהל geben die Worte אל נוה קדשך an. Wenn wir von den Erklärungen Aben Esra's und Hummelauers (Comm. in Ex. et Lev. 1897) absehen, die an den Zug nach dem Sinai denken, bleiben noch zwei Möglichkeiten der Deutung: Zion oder das heilige Land. Wahrscheinlicher als die erste, für die LXX, Vulg., Arab., (Targ., Syr.?), Knobel, Strack eintreten, ist die zweite. Denn wenn auch נוה eine Bezeichnung für Zion als den Ort, wo die Lade steht, sein kann 2 S 15, 25, so empfiehlt es sich doch,

---

[1] Hab. 1, 11 ist ganz verderbt.

[2] 2 Chr. 32, 22 ist mit LXX zu lesen וינח להם.

mit den meisten Auslegern an Kanaan zu denken, einmal schon wegen der eigentlichen Bedeutung von נוה, sodann, weil sich so V. 14 besser anschliesst, endlich wegen der Parallele ψ 78, 54 גבול קדשו.

קדשך bezeichnet Kanaan als „heiliges" Land. Zwar ist zuzugeben, dass man schon in der ältesten Zeit bald nach der Einwanderung das Land Palästina als ein Jahve gehöriges ansah, in welchem er wohnte und welches er beschützte (בית יהוה). Aber davon, dass es ein „heiliges" Land sei, findet sich in vorexilischer Zeit keine Spur. Im Gegenteil, die Thatsache, dass man von „heiligen" Höhen, Tempeln, Bäumen, Quellen, Steinen u. s. w. in Kanaan sprach, lässt darauf schliessen, dass das Land als ganzes noch nicht für קדש in dem Sinne angesehen wurde, wie es die Kultorte und -gegenstände waren. Vermutlich betrachtete man es blos als ארץ טהרה. Jedenfalls ist die erste sichere Belegstelle für unser Theologumenon erst Sach. 2, 16 אדמת הקדש, und zwar handelt es sich hier um kultische Rechtbeschaffenheit. Woran Ex. 15, 13 speziell denkt, geht aus Jes. 52, 1 hervor, wo Jerusalem eine „heilige" Stadt genannt wird, weil sie kein Unbeschnittener oder Unreiner mehr betritt. Wir stossen also in unserem Verse auf die Vorstellung, dass Kanaan leer von Unreinen, d. h. Heiden, allein von Israel bewohnt wird. Dies aber ist 1. ein nachexilischer und 2. ein messianischer Gedanke Dt. 33, 28 Mi. 7, 14 Nu. 23, 9 ψ 4, 9. 10, 16, wie denn auch Sach. 2, 16 und Jes. 52, 1 von der messianischen Zeit reden. Damit befinden wir uns auf der Linie Deuteronomist-Priesterkodex-Chronist. Wie dieser die jüdische Geschichte idealisiert, indem er das in der Gegenwart schmerzlich Vermisste als in der Vergangenheit einst vorhanden gewesen voraussetzt (Stade G. V. I. II S. 219 f.), so auch, wie wir schon oft beobachten konnten, der Dichter von Ex. 15. V. 13 zeigt, dass auch der zweite

Teil des Liedes, die Schilderung des Wüstenzuges, messianisch koloriert ist.

Dies gilt aber auch von Vers 14—16[a], wo die Wirkungen ausgemalt werden, welche der Einzug Israels auf die עמים ausübt. Zunächst nämlich berührt sich Vers 14 aufs engste mit Dt. 2, 25: היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על־פני העמים תחת כל־השמים אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך. Dt. 2, 25 aber gehört zu den deuteronomistischen Stücken, welche die Vergangenheit im Lichte der messianischen Zukunft schauen. Derartige Aussagen sind in die Form der Geschichte gekleidete Hoffnungen der Gemeinde des zweiten Tempels, sind im Grunde messianische Glaubenssätze. Das zeigt sich auch darin, dass die hier gebrauchten Ausdrücke anderwärts in direkt messianischen Zusammenhängen auftreten, cf. zu רגז Jes. 64, 1 Joel 2, 1 Hab. 3, 7 ψ 4, 5. 99, 1, zu חיל אחז ψ 48, 7. 96, 9 Joel 2, 6.

Ist damit zugleich das junge Datum von V. 14 dargethan, so treten verstärkend folgende Momente hinzu: die hier bezeugte Gegenüberstellung Israels und der עמים wurde angebahnt durch Hosea cap. 9, aber eigentlich erst durch Ezechiel, noch mehr die Verhältnisse zwischen Restauration und Esra ein grundlegender bis auf den heutigen Tag nachwirkender Gedanke der jüdischen Religion. Dass er gerade im Psalter sehr oft ausgesprochen wird, bedarf keines Beweises. — In späte Zeit führt uns auch פלשת. Denn abgesehen davon, dass die Form als solche eine junge Bildung ist (s. die Lexika), abgesehen auch davon, dass die Philister aller Wahrscheinlichkeit nach erst später als Israel eingewandert sind, erklärt sich der Widerspruch unseres Verses mit dem prosaischen Berichte Ex. 13, 17 befriedigend nur bei der Annahme nachexilischer Abfassung. Die Verhältnisse der nachexilischen Zeit, in welcher die Philister als Widersacher der Gemeinde genannt werden

ψ 83, 8. 87, 4 Jes. 11, 14 ψ 60, 10. 108, 10, haben jedenfalls ihre Erwähnung veranlasst.

Die messianische Nuance von Vers 15 wird bewiesen einmal durch seine Verwandtschaft mit der deuteronomistischen Stelle Jos. 2, 9. 24 ... ידעתי כי נתן יהוה לכם את הארץ וכי נמגו כל־ישבי הארץ מפניכם, sodann wiederum durch den Umstand, dass die Wendungen sonst rein messianische Phrasen sind, cf. zu נמגו Nah. 2, 7 Jer. 49, 23 ψ 75, 4 Jes. 14, 31[1], zu נבהלו ψ 6, 11. 83, 18. 48, 6. 2, 5. 83, 16, zu יאחזמו רעד Jes. 33, 14 ψ 2, 11. 48, 7.

Wie in V. 14 haben in unserem Verse neben dem messianischen Glauben aber auch die Verhältnisse der Gegenwart dem Dichter die Feder geführt. Denn der Widerspruch zu Nu. 20, 14 ff., wornach Edom dem Volke Israel mit Erfolg den Durchzug verweigerte, ist nicht etwa aus Unkenntnis der Überlieferung oder aus dichterischer Freiheit zu erklären (Baentsch), sondern angesichts der Stellen ψ 60, 10. 108, 10. 83, 7. 137, 7 Ez. 25, 12 ff. 35, 1 ff. Ob. 1 ff. Jer. 49, 7 ff. Thr. 4, 21 f. Jes. 34. 35 Am. 9, 12[2] aus den politischen Zuständen der nachexilischen Periode. Im Übrigen erinnert Stichos b an ψ 135, 11.

An Einzelheiten ist folgendes zu bemerken: Gegen die Meinung von Siegfr.-Stade, statt אלופי sei wie Gn. 36, 15 ff. Sach. 9, 7. 1 Chr. 1, 51—54 אלפי zu lesen, spricht ausser den Versionen der von Holzinger richtig hervorgehobene Umstand, dass dadurch der Parallelismus mit אילי zerstört wird. — Letzterer Ausdruck ist eine bildliche Verwendung des Wortes „Widder“ wie Ez. 17, 13. 2 K 24, 15 Kere u. ö., analog עתודים Jes. 14, 9 Sach. 10, 3. Die Vermutung Geigers

---

[1] Jes. 14, 28—32 gehört höchstwahrscheinlich in die Zeit Alexanders des Grossen.

[2] cf. dazu Volz: Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias 1897 S. 23.

(Urschrift und Übersetzungen der Bibel u. s. w. S. 293), אילי sei dogmatische Änderung von אלי, trifft nach dem Gesagten nicht zu. — Die Wurzel רעד samt Derivaten lässt sich nur in nachexilischer Litteratur belegen; das Verb findet sich ψ 104, 32 Dn. 10, 11 Es. 10, 9, das Substantiv רעד noch ψ 55, 6, רעדה Jes. 33, 14 Hi. 4, 14 ψ 2, 11. 48, 7. Auch die Wurzel בהל ist in der jüngeren Sprache häufiger als in der alten und kommt speziell im Psalter zehn mal vor.

Vers 16 ist die Fortsetzung des Berichtes. Denn das schon frühe[1] missverstandene תפל ist ebenso ein elliptisches Imperfekt wie die in den vorhergehenden Versen. Wie diese zeigt sich auch V. 16 abhängig von der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung. Der erste Stichos nämlich hat eine prosaische Parallele wiederum an Jos. 2, 9 ידעתי... כי נפלה אימתכם עלינו, dann an Ex. 23, 27[2] את אימתי אשלח לפניך, endlich an Dt. 2, 25ª (s. S. 37). Sein Psalmenstil wird durch ψ 105, 38 bewiesen: כי נפל פחדם עליהם.

Auch der folgende Stichos gehört in die Sphäre dieser die Vergangenheit mit messianischen Farben ausschmückenden Geschichtsdarstellung. Denn die Aussage oder der Wunsch, dass die Heiden verstummen, ist nach Jes. 23, 2 ψ 4, 5. 31, 18. 1 S 2, 9 ein messianischer Zug.

Den Grund des Verstummens geben ausdrücklich die Worte an בגדל זרועך, das בעזך von V. 13 verstärkend. Durch die Befreiung aus Ägypten und die Führung Israels in der Wüste hat Jahve die Grösse seines Armes bewiesen und damit das Unterpfand für seine Fähigkeit gegeben, das messianische Reich heraufzuführen. Daher denn auch

---

[1] LXX ἐπιπέσοι. Auch die meisten neueren Ausleger, welche am mosaischen Ursprunge des Liedes festhalten, müssen gegen die Grammatik V. 13 ff. als Weissagung oder V. 16 ff. als Wunsch auffassen.

[2] cf. für den deuteronomistischen Charakter dieser Stelle B. W. Bacon The triple tradition of the Ex. 1894 z. St.

die jüngere Litteratur[1] sehr häufig von dem Arme Jahves im Blicke auf die genannten Ereignisse redet: Ex. 6, 6 P, Dt. 4, 34. 5, 15. 7, 19. 9, 29. 11, 2 Jes. 63, 12 Jer. 32, 21[2] 2 K 17, 36[3] ψ 44, 4. 77, 16. 89, 11. 136, 12.

Das Entsetzen der Völker dauert עד יעבר עמך יהוה. Schwerlich ist mit Targ. hinter dem ersten יעבר „Arnon" und zugleich mit Knobel hinter dem zweiten „Jordan" zu ergänzen, sondern nach Stellen wie Nu. 20, 19. 20 an das Passieren der ostjordanischen Länder, jedenfalls sogar an die ganze Wanderung durch die Wüste zu denken. Auf diesem ganzen weiten Wege leitet Jahve sein Volk und wie er einst mit Beziehung auf die Erzväter den Heiden geboten: „Tastet meine Gesalbten nicht an und thut meinen Propheten kein Leid" ψ 105, 15, so jagt er ihnen auch jetzt einen solchen Gottesschrecken ein, dass sie Israel müssen gewähren lassen. Es ist ja עם זו קנית. Wie die ganz ähnliche Wendung עדתך קנית קדם ψ 74, 2 zeigt, enthalten auch diese Worte eine Beziehung zur messianischen Hoffnung. Sie erinnern Jahve daran, dass die Gemeinde sein Eigentum ist, sind eine indirekte Aufforderung an ihn, dieses nun auch gegen die Heiden zu schützen und zu Ehren zu bringen.

Ein neues Zeichen für den jungen Sprachcharakter unseres Liedes ist die Form אימתה, cf. Cheyne Origin S. 464. Sie ist ein obsoleter Akkusativ (Stade § 308[a] Anm. 2, 342[c]), der als archaistischer Schmuck die Rede volltönend machen soll. — Das substantivierte Adjektiv גָּדל, wofür einige (Ges.-Kautzsch § 132[c]) גֹּדל lesen wollen, scheint wie קְדוש ψ 46, 5. 65, 5 aus rhythmischen Gründen vorgezogen worden zu sein. — Israel wird Jahves Volk genannt. Die alten

[1] und zwar ausser Dt. 26, 8 nur diese.

[2] Jer. 32, 21 nach Stade G. V. I. I S. 647 Anm. sek.

[3] 2 K 17, 36 nach Wellhausen bei Bleek S. 263 und Stade ZAW 1886 S. 167 ff. sehr jung.

partikularistischen Gedanken der israelitischen Religion (Stade G. V. J. I S. 428 ff.) lebten im Judentume weiter ψ 3, 9. 14, 7. 28, 9. 29, 11. 68, 36 u. s. w. Das Judentum war im letzten Grunde immer noch Volksreligion. Nur nach Jes. 19, 25[1] wird auch Ägypten in der messianischen Zeit Volk Jahves und Assur מעשה ידי heissen.

Die eigentliche Einwanderung schildert Vers 17. Ähnlich wie bei der Erklärung von נוה קדשך V. 13 schwanken die Ausleger auch bei נחלתך, ob damit Kanaan oder Zion gemeint sei. Die meisten treten für die erste Deutung ein (Teller[2], Rosenmüller, Ewald, Knobel, Sack, Dillmann, Ryssel, Wellhausen G. J. I S. 22 Anm., Baentsch), wogegen Justi, Floeckner (freilich diese unter dem Gesichtspunkte der Weissagung), Jülicher, Reuss, Holzinger an Zion denken. Rein äusserlich betrachtet kann in der That הר sowohl heissen „Bergland" Dt. 3, 25. Jes. 11, 9. ψ 78, 54, als auch „Berg"— Berg Zion (so an den meisten Stellen), und ebenso wird נחלה gebraucht sowohl von Kanaan 1 S 26, 19 Jer. 2, 7 wie von Zion ψ 79, 1. Auch die zugehörigen Verba können von beiden Seiten in Anspruch genommen werden. Denn הביא steht sowohl in Beziehung auf ein Land Ex. 6, 8 Lev. 26, 41 Dt. 4, 38 wie auf eine Stadt Jer. 3, 14. Das Gleiche gilt von נטע, cf. einerseits Jer. 32, 41, andrerseits 2 S 7, 10. 1 Chr. 17, 9.

Wir sind daher für die Erklärung angewiesen einmal auf die parallelen Glieder in V. 17, sodann auf das Verhältnis unseres Verses zu dem ganzen Liede. Um mit dem Letzteren zu beginnen, so werden wir von einem Dichter, wie er uns in Ex. 15 entgegentritt, eine Wiederholung von V. 13 nicht erwarten; und was das Erste angeht,

---

1 Von Jes. 19 ist mindestens der Schluss sicher sek.

2 Notae crit. et exeg. in Genes. c. 49, Deut. c. 33, Exod. c. 15, Jud. c. 5 Halle u. Helmstädt 1766.

so wollen die beiden folgenden Stichen, wie ihre asyndetische Verknüpfung beweist, deutlich Apposition zum Vorangehenden sein. Da nun מכון in Stichos b nicht „Himmel" bedeuten kann wie 1 K 8, 39. 43. 49. 2 Chr. 6, 30. 33. 39 Jes. 18, 4 ψ 33, 14, muss es nach Stellen wie 1 K 8, 13. 2 Chr. 6, 2 verstanden werden vom Heiligtum auf Zion. Dass auch Stichos c so gefasst werden muss, geht schon aus der Thatsache hervor, dass ihn Wellh. als eine aus der Situation fallende Auffüllung streichen wollte. מקדש — Tempel auf Zion findet sich z. B. ψ 68, 36[1]. 74, 7. 78, 69. 96, 6, und כונן mit Bezug auf die Stadt und den Tempel Gottes ψ 48, 9. 87, 5.

Somit sagt der erste Stichos aus, Jahve habe sein Volk nach der Wüstenwanderung auf Zion eingepflanzt. So sehr dies der beglaubigten Geschichte widerspricht, so gut passt es für die Zeit des Chronisten bezw. seiner Vorläufer. Denn wie es für ihn selbstverständlich ist, dass schon David nach Dariken gerechnet hat, so kann er sich auch keine Zeit denken, in der nicht Zion der Mittelpunkt des Volkes gewesen sein soll.

Ausser diesem Anachronismus sprechen für junge Herkunft des Verses folgende Einzelheiten: die in ותטעמו vorliegende bildliche Rede ist erst seit Jeremia zu belegen und in der jüngeren Litteratur gerne gebraucht: Jer. 24, 6. 31, 28. 32, 41. 42, 10 Ez. 36, 36. 2 S 7, 10 Am. 9, 15. 1 Chr. 17, 9 ψ 44, 3. 80, 9. 16. Die Punktation ו als wav kopul. ist möglicherweise tendenziös und denselben Erwägungen entsprungen wie das ἐπιπέσοι der LXX, d. h. darauf berechnet, das Lied für Mose zu retten.— Die Vorstellung, dass Jahve eine נחלה habe, ist sehr alt 1 S 26, 19. 2 S 14, 16. 20, 19. 21, 3. Nach Verdrängung der kananitischen Gottheiten durch Jahve wurde dieser בעל des Landes und der einzelnen

[1] Lies mit Siegfr.-Stade ממקדשו.

Heiligtümer. Wenn nun unser Vers ausdrücklich Zion als seinen „Erbbesitz“, d. h. Wohnort bezeichnet, so dürfte darin ein Zeichen jüngerer Abfassungszeit des Liedes zu finden sein. In alter Zeit nämlich gingen über den Wohnsitz Jahves drei Vorstellungen nebeneinander her: nach der einen haust er auf dem Sinai, woher er jedesmal kommt, wenn sein Eingreifen nötig wird Ri. 5, nach der anderen wohnt er im Lande Kanaan, sodass wer aus dem Lande geht, sich auch vom Angesichte Jahves entfernt Gn. 4, 14, nach der dritten endlich hält er sich an den einzelnen Heiligtümern im Lande auf, so auch u. a. zu Zion im Tempel 1 K 8, 13 (nach der Emendation von Bleek4-Wellh. S. 236). Nach Ex. 15, 17 nun scheint Zion der alleinige Wohnort Jahves zu sein. Dies gerade ist auch die Vorstellung zahlreicher Psalmen ψ 9, 12. 14, 7. 53, 7. 15, 1. 20, 3. 46, 6. 48. 50, 2. 65, 2. 68, 36. 74, 2. 7. 76. 78, 68. 132, 13. 84, 8. 96, 6. 99, 2. 128, 5. 134, 3. 135, 21. 146, 10. 147, 2. 149, 2, besonders von ψ 68, 17, wo unser Theologumenon gegen andere Anschauungen geradezu verteidigt wird (Cheyne Origin S. 316 f.). — Ferner sagt Stichos b und noch deutlicher c aus, Jahve habe sich sein Heiligtum selbst gegründet. Eine derartige Äusserung finden wir an keiner vorexilischen Stelle; da heisst es immer, dass die Menschen Gott ein Heiligtum bauen — wohl aber in nachexilischen Schriften, z. B. ψ 78, 69 (nach der Lesart von Hitzig und Kautzsch) ויבן כמרומים מקדשו כארץ יסדה לעולם. Es drückt sich hier die ψ 44, 4 formulierte Stimmung aus: „Denn nicht durch ihr Schwert haben sie das Land in Besitz genommen, sondern deine Rechte und dein Arm“, eine Stimmung geboren aus der Geschichtsbetrachtung Ezechiels. Was die Väter thaten, war zum grössten Teil Sünde. Alles Gute in der Vergangenheit rührt von Jahve selbst her. Er hat das heilige Land erobert, er hat auch seinen

Tempel gegründet. — Als letztes auf eine späte Periode hinweisendes Indicium kann das Poel כונן gelten, weil es nur in exilischem oder nachexilischem Schrifttume auftritt: drei mal bei Dtjes., dann Dt. 32, 6. 2 S 7, 13. 1 Chr. 17, 12 Hab. 2, 12[1] Prov. 3, 19 Hi. 8, 8. 31, 15, 16 mal im Psalter.— Zum Schlusse noch die Bemerkung, dass הביא ausser Ex. 15, 17 nur noch Lev. 26, 41 mit ב verbunden ist, und dass angesichts von ψ 22, 31. 37, 13. 44, 24. 68, 12. 78, 65 u. s. w. das vereinzelte אדני kein Bedenken zu erregen braucht.

Mit Vers 18 mündet unser Lied in den Lobpreis Jahves als des ewigen Königs zu Zion. Tritt hier einerseits sein Charakter als Tempelpsalm ans Licht, so zeigt sich andrerseits noch einmal deutlich seine messianische Zuspitzung. Denn die Aussage, dass Jahve König sein wird immer und ewig, d. h. dass er das am Schilfmeere angetretene Königtum (s. S. 9) behaupten werde, involviert die Hoffnung, dass er alle Thatsachen aus der Welt schafft, welche sein Königtum in Frage stellen. Als solche kommen vor allem in Betracht die Fremdherrschaft und die Diaspora. Zwar reden zahlreiche Psalmen von Jahve als מלך wie es scheint ohne Beziehung auf die messianische Hoffnung (Diehl ψ 47 S. 15): Jahve ist schon gegenwärtig in Israel König, weil sein Gesetz in Israel herrscht — aber wo die Hoffnung ausgesprochen wird, dass er in Ewigkeit König sein wird, erscheint als Voraussetzung hierfür die Zuversicht, dass er den Unterdrückten Recht schafft, die Gefangenen befreit und die Gebeugten aufrichtet ψ 146, 6 ff. 10. Das ewige Königtum Jahves ist sein messianisches Königtum. Er hat es bereits angetreten dort am roten Meere, aber sein Glanz

[1] Hab. 2, 9—20 kann nicht von einem vorexilischen Propheten stammen: Stade ZAW 1884 S. 154 ff.

ist gegenwärtig verdunkelt. Dass dies nicht immer so sein wird, dafür bürgt die Allmacht und Liebe Gottes, wie sie sich in Ägypten und der Wüste offenbart. Jahve wird sich als König über Israel von altersher beweisen, indem er die heidnische Weltmacht wie Pharao zerschmettert und sich seines Volkes annimmt wie auf dem Wüstenzuge.

Das Lied Ex. 15, 1b—18 ist nach jeder Hinsicht ein Psalm. Schon allein diese Thatsache verweist es in die nachexilische Zeit[1], (Stade G. V. I. II S. 212, Cheyne Origin S. 258, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übers. v. H. Stocks 1899 S. 264, auch 124), und zwar als ganzes. Denn der Rekurs auf Ex. 15, 20 f.[2] reicht u. E. nicht aus, einen mosaischen „Kern" zu retten. Wenn auch die Notiz, dass Mirjam an der Spitze der Weiber die wunderbare Rettung besungen habe, jedenfalls alt ist, so verbietet besonders der in רמה vorliegende Aramaismus, die als ihr Lied überlieferten Worte für ursprünglich anzusehen. Dann aber stammt Vers 1a von dem Redaktor, der unseren Psalm in in den Pentateuch eingefügt hat. Dagegen spricht nicht Nu. 21, 17, denn eine solche formale Bemerkung kann ein Nachexilischer so gut schreiben wie ein Vorexilischer, cf. 1 S 2, 1. Damit ist auch der Stab gebrochen über den Zwischenvers 19. Denn er ist weder, wie die jüdische Überlieferung meint, der Schlussvers des Liedes, noch die Fortsetzung von Ex. 14, 31 (Knobel, Reuss), noch weist er auf irgend eine Separatniederschrift unseres Liedes hin, aus welcher er irrigerweise mit herübergenommen worden sei (Dillm., Holz.), sondern er stammt von einem Redaktor

[1] In diese rückt es schon Lagarde 1878 (Semitica I zu Jes. 12 in Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Gött. Bd. XXIII).

[2] Lies übrigens nach LXX Targ. לחן.

(vielleicht demselben, der V. 1ª geschrieben), der das Bedürfnis fühlte, die Quintessenz des Psalmes noch einmal zu rekapitulieren und dabei den im Liede nicht eigentlich zu seinem Rechte gekommenen Umstand zu betonen, dass Israel ungefährdet durch die Wassermassen gezogen ist (Baentsch Rp).

Zum Beweise für ein hohes Alter des Liedes hat man einige Stellen des A. T. beigebracht als solche, an denen Ex. 15 zitiert sei, so vor anderen Jes. 12, 2 und ψ 118, 14. Aber hier von litterarischer Abhängigkeit reden heisst unsere modernen Begriffe an vergangene Zeiten anlegen. Wenn wir daran denken, dass täglich im Tempel Psalmen gesungen wurden, so finden wir es ganz natürlich, dass uns derlei abgerundete Verse mehr als einmal begegnen. Es sind Courantmünzen, die jeder Dichter ausgibt. Die ganze Psalmensprache hat etwas Formelhaftes an sich (Stade ZThK II S. 392). Selbst zugegeben daher, Ex. 15 sei älter als die beiden genannten Stellen, so braucht dabei von einem erheblichen Zeitunterschiede noch keine Rede zu sein. Auf diese Weise erklären sich auch die übrigen wörtlichen Berührungen zwischen Ex. 15 und der Psalmenpoesie, namentlich die mit ψ 78, 13.

Ebenso an modernen Begriffen ist die hauptsächlich von Baentsch vertretene Meinung orientiert, in (exilischen) Stellen wie Jos. 2, 9 Dt. 2, 25 sei Ex. 15 zitiert und erweise sich dadurch als vorexilisch, genauer in die Periode nach 621 gehörig. In Wirklichkeit handelt es sich hier wie dort um die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung, d. h. aber nicht um die Auffassung eines Einzelnen, sondern ganzer Generationen von Schriftgelehrten, um konventionelle Darstellung.

Unser allgemeines Resultat lautet also: Das Lied Ex. 15 ist nachexilisch. Lässt sich nun vielleicht seine Abfassungszeit noch näher bestimmen? Ein terminus ad quem scheint in ψ 106, 12 zu liegen. Die Worte ישירו תהלתו müssen

doch wohl als eine Anspielung auf das schon in den Pentateuch eingefügte Lied Ex. 15, 1 ff. aufgefasst werden. Indessen da ψ 106 sehr jung ist (cf. besonders Olshausen, Duhm gegen Cheyne Origin S. 50), gestattet er keine nähere Datierung. Wohl aber der andere terminus ad quem, die Stelle Neh. 9, 11. Denn diese verarbeitet Ex. 15 V. 5 + V. 19 + Ex. 14, 21 f. (cf. Bertholet H.-C. z. St.), legt also die Vermutung nahe, dass ihr Verfasser unser Lied bereits hinter Ex. 14 gelesen, es in den Zusammenhang der Exoduserzählung eingefügt vorgefunden hat. Nun ist aller Wahrscheinlichkeit nach Esra der Konzipient des Sündenbekenntnisses Neh. 9, 6—37 (Stade G. V. I. II S. 178 Anm. 1). Für diesen Fall beweist Neh. 9, 11, dass das Lied Ex. 15 um 444 nicht nur vorhanden, sondern auch mit JE verbunden war, dem Esra sonst bei der Schilderung der Erlösung aus Ägypten und des Wüstenzuges folgt, dass es also in der Periode der Restauration entstanden ist.

Aber die Kreise lassen sich noch enger ziehen. Da V. 17 den Tempel auf Zion erwähnt, kann das Lied nicht vor 516 verfasst sein; da es jedenfalls den Priesterkodex kennt, nicht vor ±500 bezw. 458. Mit der ungefähren Datierung um 450 dürfte das Richtige getroffen sein. Für dieses Zeitalter nämlich ist sowohl Psalmenpoesie vorauszusetzen, wie aus Neh. 12, 31 f. 37 ff. hervorgeht, als auch lebhaftere Erregung der frommen Gemüter durch die messianische Hoffnung durch Mal. 3, 1. 20 f. bezeugt. Holzingers Meinung (H.-C. S. 50), das Lied spiegle wegen V. 17 die Situation unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil wieder, findet in V. 17 keine Stütze. Denn auch in ganz späten Psalmen erscheint Zion und seine Bewohnerschaft als die Gemeinde, die Jahve vor Alters erworben, als Stamm seines Eigentumes ψ 74, 2. Richtig dagegen ist Holzingers weitere Bemerkung: „Die Rückkehr aus der Gefangenschaft gab

genug Anlass, des Auszuges aus Ägypten zu gedenken," wenn man sie in folgender Weise versteht: Die Gola brach aus Babylonien mit der Hoffnung auf, dass bei ihrer Rückkehr in das heilige Land das messianische Reich seinen Anfang nehmen werde. Da dies aber nicht geschah, folgte eine schwere Zeit der Enttäuschung. Erst allmählich gewann man wieder den Mut, das noch ausstehende Heil von der Zukunft zu erwarten. Jahve hatte Israel aus Babylonien erlöst und hätte eigentlich an seiner Spitze als König in Zion einziehen sollen Jes. 43, 15 ff. 52, 7 ff. Haben diese prophetischen Weissagungen sich jetzt nicht erfüllt, so werden sie in nächster Zukunft in Erfüllung gehen. Denn die Erlösung aus Ägypten ist Vorbild und Unterpfand für die Erlösung von der Fremdherrschaft und das messianische Königtum Jahves auf Zion. Die Zukunftshoffnung ist im Grunde die Hoffnung auf die Wiederherstellung jenes goldenen Zeitalters. Darum besingt man es.

Die crux temporum in den griechischen Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen.

Von Alfred Zillessen, Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

Schon in den historischen Büchern des A. T. bietet uns die Wiedergabe der Verbalformen hinsichtlich des Tempus manche Schwierigkeiten, vor allem da, wo die Vokalisation des ו beim Imperfektum unsicher ist. Ganz besonders häufen sich dieselben in den prophetischen Büchern, wo man den präteritalen oder futurischen Sinn vielfach selbst aus dem Zusammenhang kaum zu erfassen vermag. Wie weit die Exegeten in dieser Frage oft auseinandergehen, kann man zumal im Deuterojesaja sehen — wenn man z. B. Duhm und A. Klostermann daraufhin vergleicht.

Noch ganz anders indessen als wir leiden — im objektiven Sinn — unter dieser crux temporum die alten Übersetzer, denen dazu noch eine Menge von Vorurteilen der verschiedensten Art oft genug den gesunden exegetischen Blick trübte, ohne dass eine Vokalisation ihre Fingerzeige angeboten hätte. Mir hat sich diese Erscheinung besonders aufgedrängt, als ich Field's Hexapla für Jes. 40—66 verglich. Ich habe mir daraufhin aus Field, aus Holmes-Parsons und aus Swete's Manual edition die in Jes. 40—66 vorkommenden Fälle gesammelt, geordnet und will im Folgenden meine Ergebnisse mitteilen, soweit von solchen überhaupt gesprochen werden kann.

Ich hatte gehofft, wenn sich auch nicht überall erhellen liesse, wo eine Diorthose secundum hebraicam veritatem vorliege — und gewiss ist das sehr häufig der Fall in diesem Punkt — so werde sich doch sowohl für die Versionen, als für die Textzeugen bezw. Rezensionen der Septuaginta aus einer solchen Untersuchung, zumal wenn sie systematisch weitergeführt würde, manches ergeben, was zu ihrer Charakterisierung in verschiedener Hinsicht beitragen könnte — z. B. dass sich gerade hier zeigen würde, wer sprachlich mehr hebräisch (semitisch), wer mehr griechisch gedacht hat, und dass das in Verbindung mit andern Beobachtungen zur Lokalisierung usw.[1] der Übersetzer bezw. Zeugen führen, ja vielleicht, dass man auf diesem Weg auch Diorthosen der genannten Art leichter erkennen könnte. Indessen bin ich in dieser Hinsicht enttäuscht worden: aus den — gegen 250 — Beispielen haben sich mir weder bestimmte Gruppen noch Prinzipien unter dem genannten Gesichtspunkt ergeben. Ich bin auch nicht der Meinung, dass die Vermehrung des Materials (etwa durch Zuziehung zunächst von Jes. 1—39) dazu führen wird, sondern halte nach meinen Eindrücken diese Probe für ausreichend. — Andrerseits drängt auch der vorliegende Stoff allerlei Beobachtungen zur Rezensionenfrage auf. Aber es liegt keineswegs so, dass die verschiedene Wiedergabe der Tempora das oberste unterscheidende Merkmal wäre, sondern in der Regel ist sie nur ein Merkmal neben andern innerhalb einer Gruppe von Worten, und die Fälle, wo sie für sich eine Lesart charakterisiert, scheiden sich keineswegs nach Rezensionen.

Dennoch glaube ich, dass eine Zusammenstellung und Besprechung des Stoffes nicht überflüssig ist. Eine ganze

[1] Vgl. auch Hatch, Essays S. 136: Each recension reflects the state of knowledge of the hebrew text, in the country in which it was made (the state of philology and exegesis).

Reihe von Beobachtungen knüpfen sich daran und einige Vermutungen lassen sich mit Vorsicht wagen, die vielleicht doch, in Verbindung mit andern Beobachtungen, weiter führen.

Ausgewählt sind nur möglichst sichere und klare Beispiele. Es sind darum beiseite gelassen alle bloss dialektischen und graphischen Differenzen, verstümmelte und streitige Formen, Fälle, in denen eine Entwirrung des Chaos zu umständlich oder zu hoffnungslos erschien, alle offenbaren Irrtümer (41, 6. 42, 1. 44, 7). Ferner folgende Fälle: Bedingssätze, wo die Tempora der Conjunktive verschieden sind (Praes. — Aor.); Fälle, in denen Fut. Indic. einem Impv. Aor. (40, 21. 41, 7) oder einem Conj. Aor. oder Praes. (46, 2), oder wo Imperative einem eigentlichen Tempus finitum gegenüberstehen; Fälle, in denen beiderseits neben Hilfsverben im gleichen Tempus Participien verschiedener Tempora gebraucht sind; Fälle, in denen nur die Form, nicht der Sinn verschieden; endlich die Fälle, in denen im 𝔈 אין steht, und die, in denen im 𝔊 ἐστίν und ἔσται etc. wechseln, ohne dass ihnen ein Verbum in 𝔈 entspricht. — Die dann übrigbleibenden Beispiele selbst sind ihrem Wert nach wieder sehr unterschieden, je nachdem die Möglichkeit, dass sie ursprünglich bloss auf Korruptel beruhen, gross oder gering ist. Ersteres ist der Fall in folgenden ziemlich häufigen Beispielen: μένω — μενῶ etc. (ähnlich etwa 6 Mal); ὀλολύζω — ὀλολύξω (65, 14); ἀγγέλλω — ἀγγελῶ (ähnlich etwa 10 Mal); ἀγαγών — ἄγων (3 Mal); γράφω — γράψω (ähnlich öfters); πορεύονται — πορεύσονται (ähnl. oft); dies besonders wenn dem c ein ε vorangeht; ἔδωκα — δέδωκα (etwa 9 Mal) δούς — διδούς (3 Mal) dann bei den Endungen -σει -σεν, -κα -σα, -σα -σε, -οντος -αντος, -ηθη -ηθησῃ, bei λιπ- und λειπ- und analogen Formen. — Der Vollständigkeit der Übersicht halber sind auch die hebräischen Infinitive und Imperative

mit angeführt, die durch verschiedene griechische Formen wiedergegeben sind; es handelt sich da aber wesentlich um formelle Differenzen. Ferner habe ich darum die Vätercitate aus Holmes-Parsons mit eingetragen, auf die ich mich indessen hier nicht einlassen kann und will; ich habe sie daher auch nicht weiter verglichen. — Die Zugehörigkeit einer Lesart zu Lucian oder Hesych habe ich nur da anzudeuten gewagt, wo sie ausreichend als solche bezeugt schien. Bedarf es ja doch, wie noch Klostermanns Anmerkungen zu Cornills Ezechiel-Prolegomena zeigen, für eine Reihe von Minuskeln immer noch der genaueren Bestimmung ihres Verhältnisses zu den Rezensionen. Die Beobachtungen, die Cornill über die cod. 62 und 147, 239 und 306 gemacht hat, schienen auch mir mehrfach sich zu bestätigen. Ich habe darum oft darauf aufmerksam gemacht. 62 steht ganz für sich drei mal, 147, fünf mal (einige Male mit Compl.); 147 steht mehrmals mit einigen wenigen Handschriften zusammen, überhaupt kommt es öfter ohne 62 vor, als 62 ohne 147; die Gruppe 62. 147 steht allein etwa vier Mal, als Gruppe unter andern etwa 6 Mal; mit lucianischen Handschriften stehen beide etwa 12 Mal, mit gemischten etwa 9 Mal, gegeneinander drei Mal. — 239 steht etwa 3 Mal allein, mit 306 zusammen allein vier Mal, als Gruppe unter andern etwa 4 Mal; mit gemischten Handschriften stehen beide etwa 6 Mal, gegeneinander zwei Mal, 239 mit andern Handschriften etwa vier Mal, 306 etwa neun Mal, beide mehrfach neben Hesychzeugen.

Danach hat Klostermann Recht, die beiden ersteren, 62 und 147, als lucianisch zu bezeichnen. Ob die beiden andern eher zu Hesych neigen?? (cf. unten). Sehr häufig sind ferner Combinationen aus 87. 91. 97. 228, wozu noch mehrfach 104 und 309 kommen. Über das Verhältnis von 97 zu 87 vgl. auch Faulhaber, die Prophetenkatenen nach

röm. Handschriften (Freib. 1899). 228, sonst hesychianisch, tritt mehrfach „ex corr.“ etc. an die Seite von Lucian (vgl. Klostermann 13). — Dass im Ganzen die Colonne 2 mehr sichere lucianische Lesarten enthält, dass also B in Col. 1 mehr von Luc. abweicht, würde ja mit dem von Rahlfs kürzlich über die Heimat von B Ausgeführten stimmen.

Von den von Holmes-Parsons für Jesaja benutzten Minuskeln — es sind 22. 23. 24. 26. 36. 41. 48. 49. 51. 62. 70. 86. 87. 90. 91. 93. 97. 104. 105. 106. 109. 144. 147. 198. 228. 233. 239. 301—309. — 88. (24. 70. 105 kommen in den folgenden Beispielen nicht vor; Klostermann nennt noch einige, im ff. nachgetragene Lesarten aus 231, der für H.-P. nicht verglichen wurde) bezeichnet Swete S. 482 als lucianisch: 22. 36. 48. 51. 62 90. 93. 144. 147. 233. 308. (dazu noch 231); als hesychianisch: 26. 49. 87. [90 nur in Ez.] 91. 106. 198. 228. 306.

Ich bescheide mich mit einigen Hinweisen. Was soll man sich weit wagen, wenn über Grössen wie A noch so diametral auseinandergehende Urteile möglich sind, wie von Cornill (Ez. 71): „kräftige und urwüchsige Individualität“, „vielleicht die individuellste und eigentümlichste aller LXX Handschriften“ und von Lagarde (Sept.-Studien I 71 f.): „A ist ein mit der ausgesuchtesten Liederlichkeit (vielleicht von einer Thecla) geschriebenes opus operatum“(!) und wenn Handschriften wie 23 (V), 62, 147 von den einen für hexaplarisch, den andern für lucianisch, den dritten für keins von beiden gehalten werden!? Ich wende mich daher wieder zu der ersten, ursprünglich ins Auge gefassten Frage, dem Verhältnis der Griechen zu 𝔥. Da ist zunächst zu bemerken, dass unter sämtlichen Stellen etwa nur 9 bei 𝔥 unsicher sind (ich nenne No. 5. 35. 68. 108. 116. 174. 189. 191. 210), während man im übrigen gegen seinen Text keinerlei Einwände erheben, mindestens aber ihm das Vertrauen

schenken wird, dass er, so wie er uns vorliegt, auch schon die Vorlage der Griechen war. Es handelt sich also thatsächlich fast durchweg um „hebraica veritas“. 𝔊 liest an etwa 12 Stellen leicht abweichend (ich nenne No. 5. 31 (= 53) 68. 116. 126. 132 (= 154). 142. 159. 165. 166. 183. 197), ab und zu mit Recht, meist ohne den Sinn irgendwie zu verändern (ausser No. 116. 142. 132 (= 154) 165). Im übrigen lässt er deutlich erkennen, dass er den nebenstehenden 𝔥 wiedergeben will. Dass Col. 1 B zu Grunde legt, bedarf gerade in diesem Zusammenhang keiner Rechtfertigung.

In 6 Fällen (A 2b. 5a. B 1b. C 1b. [2a.] 4a) trifft Col. 1 mit ihrer Wiedergabe den Sinn von 𝔥 (nur in diesem Sinn ist unten der Ausdruck „das Richtige“ gebraucht) durchgehends. Es stehen da für hebr. Perfektformen griechische Präterita gegen Futura, Perfekta gegen Präterita; für hebr. Imperfektformen griechische Präsentia gegen Futura; für hebr. Participien griechische Präsentia gegen Futura, [Futura gegen Präterita], Präsentia gegen Präterita. Colonne 2 trifft durchgehends den Sinn von 𝔥 nur in 3 Fällen (A 1a. 2a. 5b.). Es stehen da für hebräische Perfektformen griechische Präsentia gegen Futura, Präterita gegen Futura, Perfekta gegen Präterita. Welche Gründe sind für die Abweichungen der Col. 2 zu erkennen? —: in A 2b. C 1b fasst sie 𝔥 als Weissagung auf; in A 5a. C 2a. erzählungsmässig; häufig handelt es sich hier und im ff. auch um den inchoativen Aorist (cf. Wellhausen, Text d. B. Sam. S. 11); es ist nicht immer besonders hervorgehoben, auch nicht immer sicher festzustellen; in B 1b hält sie sich steif an die Form des Tempus' der Vorlage; in C 4a scheint der treibende Grund in der Neigung zu liegen, eine gewisse consecutio temporum herzustellen. — Die Abweichungen von Col. 1 erklären sich für A 1a. 2a. wie oben (sie fasst 𝔥 weis-

sagungsmässig) und für 5b gleichfalls (𝔥 erzählungsmässig gefasst). — Sehen wir von C 2a ab, wo 𝔊 in No. 164, 1 schliesslich noch besser Präsens als Futurum böte, — so ergiebt sich, dass die Zeugen von Col. 2 in diesen genannten einzelnen Fällen weniger hebräisch und mehr griechisch denken und — vielleicht vermöge ihrer geschichtstheologischen Anschauung (bezw. der ihrer Mutterhandschriften) — in vielen Fällen Weissagung suchen, wo 𝔥 nicht daran denkt, während die Zeugen von Col. 1 relativ weniger unter diesen Vorurteilen stehen und bessere Anempfindung an die hebräische Denkweise in sprachlicher Hinsicht aufweisen.

Ich möchte aufs stärkste betonen, dass diese Urteile mit grösster Reserve ausgesprochen sind, und es will in jedem Fall und für jeden Zeugen besonders abgewogen sein, wieviel auf ihn davon kommt. Das meiste kommt natürlich B zu gute. Und diejenigen Zeugen beweisen ihr Verständnis für eine prophetisch-poetische Vorlage am meisten, die im gegebenen Fall das Präsens der poetischen Schilderung gebrauchen. —

Fälle in denen bald Col. 1, bald Col. 2 𝔥 besser wiedergeben, sind besonders in B 1a. 2a. 2b. 4b. (hebräische Imperfektformen: griechische Futura gegen Präsentia, gegen Präterita; Präterita gegen Futura, gegen Präsentia) enthalten; endlich Fälle, in denen gegen eine Mehrdeutigkeit von 𝔥 nichts durchschlagendes einzuwenden ist, finden sich in 9 Stücken (A 2a. 3b. 4a. 4b.-B 4a. 5b. C 3a. 4b. 5a). —

Was A und ℵ betrifft, die ja meist zusammenstehen, so darf man vielleicht vermuten, dass ℵ, in Text und Korrekturen, der sprachgemässen Auffassung von 𝔥 ferner tritt. σ′ geht weniger mit o′, als α′ das thut; was ihr Verhältnis zu 𝔥 angeht, so kommt α′ ihm vielleicht näher als σ′ — es ist nach diesen Proben schwer zu beurteilen. Lucian scheint mehr mit 𝔥 zu gehen als Hesych. —

Für die Septuaginta-Textzeugen stellt diese variatio temporum natürlich gewichtigere Fragen als für die andern Versionen. Natürlich müsste jeder Einzelfall für sich genau behandelt werden und die Möglichkeit von Korruptelen und Korrekturen wäre jedesmal aufs ernsteste zu prüfen. Ich fürchte, schon mit dem oben mehr Angedeuteten als Behaupteten zu viel über diese schwer fassbare Erscheinung gesagt zu haben. Ausdrücklich möchte ich diese Zeilen als tastende Versuche bezeichnen. Natürlich habe ich überall rein das Tempus im Auge und sehe von allen andern Abweichungen in genus, modus, numerus und persona ab; namentlich letztere (in den personae) zu behandeln, wäre eine Aufgabe für sich. Erwägt man Hatchs Satz (Essays S. 136f.): A certain portion, though perhaps only a small portion, of the scribes of the LXX were acquainted with the Hebrew; it would be almost a religious obligation, on such scribes, when they saw what they believed to be a mistranslation, to correct it — so möchte man manchmal gerade solche Versuche aufgeben. Trotzdem darf man sich vielleicht auch hierbei mit des gestrengen Lagarde's Wort trösten (Libr. Vet. T. gr. can. pars. I. S. XV): qui (Holmes-Parsons) satis multa in publicam lucem protulerunt, quibus adiutus verum inveniret, qui verum sedulo curaret!

Abkürzungen und Litteratur.

𝔥 = masorethischer Text. 𝔊 = LXX. Für Aquila, Symmachus, Theodotion sind die Sweteschen Bezeichnungen gebraucht: α' σ' θ', zusammen οἱ γ'. ο' bedeutet wie bei Field, die hexaplarische Septuaginta. — [F] = Fields Hexapla.

Die Majuskeln sind bezeichnet wie bei Swete: ℵ Sinaiticus, B Vaticanus, A Alexandrinus, Q Marchalianus usw. Die Minuskeln tragen Holmes-Parsons' Zahlen.

Auch Swetes V habe ich mit 23 bezeichnet gelassen.

Die Vätercitate sind aus Holmes-Parsons übernommen.

Benutzt sind Swetes Manual edition, Holmes-Parsons und Fields

Hexapla. Ferner Cornills Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, E. Klostermanns Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895 (im ff. mit Klostermann, Klost. oder Kl. citiert), de Lagardes einschlägige Sachen, Rahlfs, Alter und Heimat der Vatikanischen Bibelhandschrift (NGGW 1899, 72—79) und vor allem Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, ein Werk, ohne das einem, der so procul musis ein bescheidenes Teil mitzuarbeiten versucht, dies kaum möglich wäre. Endlich sind Nestles Schriften mir oft von Gewinn gewesen (cf. auch Philologus N. F. 12. [1899] S. 128 ff.).

Nachschrift. Nachträglich kommt mir das erste Stück von E. Liebmanns Arbeit „Der Text zu Jesaja 24—27" (ZAW XXII, 1) in die Hand. Was die Rezensionenfrage betrifft, so habe ich das Bedenken, dass er in der Zuschreibung der LA LA an Luc. oder Hes. zu leichthin verfährt. Der endgültigen Luciangruppe S. 12[1] stimme ich bei, über die Hesychgruppe s. o.; es ist schade, das dem Verf. (laut Litteraturnachweis) Klostermann entgangen ist — vielleicht würde er über 228 dann noch andere Ergebnisse gewonnen haben. — Besonders in betracht kommen hier S. 31—34; freilich bleibt ein bedeutender Unterschied, da in Jes. 40—66 für den 𝔊 die Wiedergabe der Tempora der ganzen Art dieses Stückes nach viel schwieriger war als in 24—27; so müsste den drei auf S. 32 genannten Gründen für auffällige Wiedergaben noch ein vierter Hauptgrund beigefügt werden, wo es sich um c. 40—66 handelt: die Unsicherheit des Übersetzers im Erraten des Sinns seiner Vorlage. Dieser Grund liegt in unsern Beispielen durchweg vor — im übrigen mag auch für c. 40—66 dem 𝔊 das Lob S. 34 gelassen werden.

A. Hebräische Perfektformen.

I a.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o')u. a. Futurum.	2. andere Präsens.
1.	43,14	שִׁלַּחְתִּי	ἀποστελῶ	ἀποστέλλω 62.
2.	48,21	הִזִּיל	ἐξάξει	ἐξάγει 62.
3.	52,7	מָלַךְ	βασιλεύσει	βασιλεύει 106.

---

[1] ebenso der guten Beobachtung über Compl. und Ald. ebenda. Mit L's Charakterisierung der Rezensionen nach ihrem Verhältnis zu 𝔥 dürfte wohl auch mein Urteil übereinkommen s. o.

No.	Stelle	𝔐	1. B (o') u. a. Futurum.	2. andere Präsens.
4.	52,10	חָשַׂף	ἀποκαλύψει (-ψαι 87.91. 97. 104. 228. 309.)	ἀποκαλύπτει 90. 308.
5.	55,11	הִצְלִיחַ (𝔊: אצליח o. הצלחתי)	εὐοδώσω	εὐοδῶ 23.
6.	59,19	נֹסְסָה	ἥξει	ἐπάγει σ' 86. 88.

Die Futura in Col. 1 beruhen darauf, dass die Stellen als weissagend aufgefasst sind, während die Präsentia in Col. 2 sich an die Form des hebr. Verbums halten. In No. 2 ist sogar die Erzählung von längst Vergangenem in 1 als Weissagung verstanden worden. In No. 4[1] ist ἀποκαλύψαι wohl nur Verderbnis (No. 4[1] Hes.)

2a.

No.	Stelle	𝔐	1. B (o') u. a. Futurum.	2. andere Präteritum.
7.	41,26	הִגִּיד	ἀναγγελεῖ	ἀνήγγειλε 36.48.62. 90. 144. 147.
8.	48,21	הִזִּיל	ἐξάξει 49. 62. 147. (ἄξει 26).	ἐξήγαγεν 22. 36. 48. 51. 93.
9.	51,16	כִּסִּיתִי	σκεπάσω o'	protexi α' [F]
10.	52,7	מָלַךְ	βασιλεύσει o'	ἐβασίλευσεν α' σ' [F]
11.	52,10	חָשַׂף	ἀποκαλύψει o'	ἀπεκάλυψεν σ' ϑ' [F]
12.	52,14	שָׁמְמוּ	ἐκστήσονται o'	ἐθαύμασαν ϑ' [F]
13.	54,8	רִחַמְתִּי	ἐλεήσω B	ἠλέησα A Q[vid] 26. 106. 306. Alex. / ἐλέησα א[c.b]
14.	59,19	נֹסְסָה	ἥξει	ἐσημειώθη ϑ' 86. 88.
15.	64,2	נָזֹלּוּ	ταραχθήσονται	ἐσαλεύθησαν ϑ' 86. 88 (?)
16.	64,4	פָּגַעְתָּ	συναντήσεται o'	συνήντησας σ' [F]

Zu No. 8 Col. 1 siehe oben. In einigen andern Fällen lässt sich noch streiten, welche von beiden Auffassungen von 𝔥 möglich bezw. richtig ist (so z. B. 54, 8). Sonst verdient Col. 2 den Vorzug. No. 7². 8². Luc. — No. 13² Hes.

2 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präteritum.	2. andere Futurum.
17.	40,12	מָדַד	ἐμέτρησε	μετρήσει Clem. Alex. p. 66.
18.	40,21	הֻגַּד	ἀνηγγέλη	ἀναγγελεῖ 147. 26 (Klosterm. S. 10f.).
19.	41,14	עֲזַרְתִּיךְ	ἐβοήθησα 106. 228 (Kl. 13)	βοηθήσω Arm. I. Arm. Ed.
20.	41,17	נָשַׁתָּה	ἐξηράνθη B	ἐξηρανθήσεται ℵ* (ε — improb ℵ¹ fort et post).
21.	42,1	נָתַתִּי	ἔδωκα	θήσω Didym. de Trinit. p. 116. Theodoret II, 116.
22.	45,13	הַעִירֹתִי	ἤγειρα 49. Eus. D. E. p. 225.	ἐγερῶ Compl.
23.	45,21	הִגִּידָהּ	ἀνηγγέλη 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 233. — 49. 106. 109.	ἀναγγελεῖ 87. 91. 97. 104. 309. Compl. 228.
24.	46,11	דִּבַּרְתִּי	ἐλάλησα	λαλήσω 147
25.	51,3	נִחַם	παρεκάλεσα	παρακαλέσω 22. 23. 48. 51. 86. 90. 93. 144. 147 (228 ex corr) 302.
26.	51,11	נָסוּ	ἀπέδρα	φεύξονται α' σ' 88.
27.	62,4	חָפֵץ	εὐδόκησε	εὐδοκήσει 36. 48. 51. 90. 144. 308. Ald.
28.	63,9	{ הוֹשִׁיעַ / גְּאָל }	{ ἔσωσεν / ἐλυτρώσατο }	{ salvabit / liberabit } Iren. p. 252.

Hier ist das Recht durchweg (ausgenommen No. 19) auf Seite von Col. 1, obwohl sich mehrfach auch Gründe für Col. 2 anführen lassen (Präsens der poet. Schilderung). — No. 25. 27 Col. 2 Luc., auch No. 23 Col. 1. Col. 2 Hes.

2 c.

No.	Stelle	𝔎	1. B (o') u. a. Perfektum.	2. andere Futurum.
29.	46,13	נָתַתִּי	δέδωκα ο'	δώσω σ' [F]

Streitig.

3 b.

No.	Stelle	𝔎	1. B(o')u.a. Perfektum.	2. andere Präsens.
30.	42,9	בָּאוּ	ἥκασιν	ἥκουσιν 62. 90. 144. 147. 308. ἥκει Just. M. p. 188. 278.
31.	56,1	קְרֹבָה (sic 𝔊)	ἤγγικεν	ἐγγίζει Cyr. Alex. III. 99 al.
32.	60,4	בָּאוּ	ἥκασιν	ἥκουσιν 62. 90. 144. 147. (233 ex corr.)
33.	62,11	בָּא	παραγέγονεν	παραγίνεται 26. 41. 49. 86. 87. 90. 91. 97. 144. 147. 198. 228. 233. 308. 309. Compl. Ald. Alex.

No. 30 und 32 gehören kaum hierher; übrigens beachte die Combination 62. 90. 144. 147. Luc. No. 33[a] Hes?

4 a.

No.	Stelle	𝔎	1. B (o') u. a. Präsens.	2. andere Präteritum.
34.	48,22	אָמַר	λέγει	εἶπε οἱ γ' (Q)
35.	51,20	עֻלְּפוּ	οἱ ἀπορούμενοι	ἐρριπτάσθησαν α' 88

No.	Stelle	H	1. B (o') u. a. Futurum.	2. andere Präteritum.
36.	53,4	{ נָשָׂא סָבַל	{ φέρει ὀδυνᾶται	{ ἔλαβε ἐβάστασεν } Basil. M. II, 474. Theodoret III, 274.
37.	53,8	נִגְזַר	αἴρεται ο'	ἀπετμήθη α' σ' ϑ' [F]
38.	55,9	גָּבְהוּ	ἀπέχει	{ ἐμετεωρίσθη α' ὑψώθη σ' ϑ' } 88
39.	59,1	קָצְרָה	(οὐκ) ἰσχύει	{ ἐκολοβώθη α' σ' ἠσθένησεν ϑ' } 88
40.	59,8	יָדְעוּ	οἴδασιν B	ἔγνωσαν A (Q ut vid) 26. 106. 109. 198. 302. 305. Alex. Const. Ap. l. II. c. 21. Clem. Al. p. 424. — οἱ γ' 88.
41.	60,1	בָא	ἥκει ο'	ἦλθε α' [F]
42.	63,7	גְּמָל	ἀνταποδίδωσιν	{ ἠμείψατο α' εὐεργέτησεν σ' } 88

H schliesst weder Col. 1 noch Col. 2 aus. — No. 40[a] Hes. —

4 b.

No.	Stelle	H	1. B (o') u. a. Präteritum.	2. andere Präsens.
43.	40,8	{ יָבֵשׁ נָבֵל	{ ἐξηράνθη ἐξέπεσε } B 22. 36. 48. 51. 62. 147. — 23. 90. 93. 305. 302. — 144. 308. Compl. Alex. 231 (Kl. 14).	{ ξηραίνεται καταπίπτει } Clem. Al. p. 559.
44.	43,10	נוֹצַר	ἐγένετο	ἔστιν Theodoret IV 377
45.	52,7	נָאווּ	ὡραιώθησαν α' (B: ὡς ὥρα, wohl = ὡς ὡραῖοι, sc. εἰσίν, cf. Nilus in Cat. Nic. Tom. II p. 157 u. a.)	{ { εὐπρεπεῖς εὐτρεπίζεις } δ' [F] Swete εὐτρεπεῖς ϑ' [F] }

No.	Stelle	𝔐	1. B (o') u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
46.	54,16	בָּרָאתִי	ἔκτισα B	κτίζω ℵAQ 22. 26. 36. 48. 49. 51. 62. 86. 90. 93. 106. 144. 147. 233. 239. 306. 308. Alex.
47.	57,21	אָמַר	εἶπεν	λέγει 302. 305. Const. Ap. l. VI, c. 18. Cyr. Alex. vol. VI. p. 1. pg. 161.
48.	59,21	אָמַר	εἶπεν	λέγει 22. 36. 51. 62. 90. 93. 147. 233. 308.

Auch hier gilt noch das zu 4a bemerkte. No. 43[1] 48[2] Luc.

5 a.

No.	Stelle	𝔐	1. B(o') u. a. Perfekt.	2. andere Präteritum.
49.	40,2	נִרְצָה	λέλυται	ἐξιλάσθη σ' 88.
50.	48,16	דִּבַּרְתִּי	λελάληκα B 62. 147.	ἐλάλησα ℵAQ 26. 106. Alex.
51.	49,16	חַקֹּתִי	ἐζωγράφηκα	ἐζωγράφησα Q. 23. 26. 36. 41. 48. 49. 51. 62. 86. 87. 90. 93. 97. 106. 109. 147. 198. 233. 239. 305. 308. 309. Compl. Ald. Alex.
52.	51,22	לָקַחְתִּי	εἴληφα	{ ἔλαβον α' / ἦρα σ' } 88
53.	56,1	קָרְבָה (sic 𝔊)	ἤγγικεν	ἤγγισε 26. 49. 106. Alex. — 87. 91. 97. 228. 309. Compl.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o')u.a. Perfekt.	2. andere Präteritum
54.	59,8	עִקְּשׁוּ	διεστραμμέναι	{ἐσκαμβώθησαν α' ϑ' / ἐσκολιώθησαν σ'} 86.88.
55.	60,1	זָרָח	ἀνατέταλκεν	ἀνέτειλεν Orig. I. 633.
56.	62,11	בָּא	παραγέγονεν B	{παραγείνεται A / παραγείνετε ℵ* (—ται!)}
57.	66,19	שָׁמְעוּ	ἀκηκόασιν 22. 62. 90. 144. 233.	ἤκουσαν 48. 51.

Im grossen und ganzen kommt Col. 1 dem 𝔥 näher. Col. 2 fasst die Vorlage erzählungsmässig (oder aor. inchoat). Zu beachten ist wieder die Combination 62. 147 in No. 50 Col. 1.; No. 50 Col. 2. No. 55 Col. 2. Hes. —

5b.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o')u. a. Präteritum	2. andere Perfektum.
58.	41,17	נָשַׁתָּה	ἐξηράνθη (-σαν 17 codd. Sergii)	ἐξήρανται (22 syll. ται punctis notat), 36. 51. 62. 90. 144. 147. 233. 308.
59.	42,1	נָתַתִּי	ἔδωκα	δέδωκα 87. 97. 228. Compl.
60.	43,10	נוֹצַר	ἐγένετο	γέγονεν Basil M. I. 295.
61.	43,20	נָתַתִּי	ἔδωκα	δέδωκα Cyr. Alex. vol. I p. 2. pg. 242.
62.	46,10	נַעֲשׂוּ	συνετελέσθη	συντετέλεσται Cyr. Alex. vol. I p. 2. pg. 87.
63.	46,31	קֵרַבְתִּי	ἤγγισα	ἤγγικα 144.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o')u. a. Präterit.	2. andere Perfektum.
64.	48,16	שָׁלַח	ἀπέστειλενB	ἀπέσταλκεν Euseb. D. E. p. 302. Ath. II. 341. Didym. de. Trin. p. 442. ℵAΓQ. 22. 26. 36. 51. 62. 86. 90. 93. 106. 109. 144. 147. 233. 239. 302. 305. 306. 308. Alex. Basil. M. III. 42.
65.	49,4	כִּלִּיתִי	ἔδωκα (-ας 90. 144. 308.) -ε 106.	δέδωκα 62. 147.
66.	49,18	נִקְבְּצוּ	συνήχθησαν	συνηγμέναC. A. II. 735.
67.	50,6	נָתַתִּי	ἔδωκα (-αν 305)	δέδωκα 22. 26. 36. 41. 48. 51. 62. 86. 87. 90. 93. 97. 106. 147. 228. 233. 306. 308. Alex. Euseb. D. E. p. 303. Cyr. Alex. II. 564. Theodoret IV. 666. V. 1106.
68.	53,8	נֻ[י]גַּע(sic𝔊)	ἤχθη (יִנָּגַע? יִגַּע?)	ἥκει62. 90. 144. 147. 233. Clem. Rom. Just. M. p. 162. Chrys. III. 18 et al.
69.	53,12	נָשָׂא	ἀνήνεγκεν	εἴληφε Just. M. p. 73.
70.	54,16	[2]בָּרָאתִי	ἔκτισα B	ἔκτικα ℵ
71.	55,4	נָתַתִּי	ἔδωκα (ἐνέθηκα 147)	δέδωκα Just. M. p. 159. Q. 22. 26. 36. 41. 48. 51. (62 ut vid). 86. 90. 93. 106. 144. 198. 233. 308. Alex. Euseb. D. E. p. 53. Cyr. Alex. IV. 656. Theodoret IV. 35.

No.	Stelle	𝔊	1. B (o') u. a. Präteritum	2. andere Perfektum.
72.	57,16	עָשִׂיתִי	ἐποίησα	πεποίηκα 239.
73.	59,21	שַׂמְתִּי	ἔδωκα	δέδωκα 86. 198. Didym. de Trin. p. 116.
74.	60,10	רִחַמְתִּי	ἠγάπησα	ἠγάπηκα 198.

Vielfach trifft hier Col. 2 den Sinn des 𝔊 besser. In manchen Fällen kann man schwanken, ob 1. oder 2. vorzuziehen ist. In Fällen wie No. 68. 69 ist die Differenz durch die Wahl des Verbums bedingt. — No. 58[a] 68[a] Luc. — No. 59[a] Hes. (Beachte No. 65[a]: 62. 147).

B. Hebräische Imperfektformen.

1 a.

No.	Stelle	𝔊	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präsens.
75.	40,11	{ יִרְעֶה יִשָּׂא	{ ποιμανεῖ βαστάσει 22 (sub ※). 36. 48. 51. 90. 144. 233. 302. 308. (Alex.) 62. 147. (-σαι 93. 305.) — 231 (Klost. 14).	{ ποιμαίνει 49. βαστάζει 109.
76.	40,20	יְבַקֵּשׁ	ζητήσει B	ζητεῖ ℵ^cb AQ*Γ (ℵ^cb post. rev. -ησει; ebenso Q^b). 26. 48. 49. 51. 86. 90. 97. 104. 109. 144. 198. 228. 233. 302. 305. 306. 308. 309. Compl. — 62. 106. 147. 239. Theodoret IV. 781. — 231 (Klost. 14).
76b.	41,1	יַחֲלִיפוּ	ἀλλάξουσιν 93.	ἀ[λ]λάττουσιν Compl.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präsens.
77.	41,16	תָּפִיץ	διασπερεῖ 22. 36. 48. 90. 93. 144. 233. 308.	διασπείρει 106.
78.	42,13	יָעִיר	ἐπεγερεῖ BQ[a]. 49.	ἐπεγείρει Q* 106. 305. 306. (— η 109 302. — ἐπεγεῖραι Theodoret IV. 971).
79.	43,2	יִשְׁטְפוּ	συγκλύσουσιν	συγκλύουσι 48.
80.	44,5	יִכְתֹּב	ἐπιγράψει B	ἐπιγράφει A.
81.	46,13	תְּאַחֵר	βραδυνῶ 62. 147.	βραδύνω 41. 90. 106. 109. 144. 302. 306. 308. Compl. Ald.
82.	50,9	יַעֲזָר	βοηθήσει ο' Bא[c.b] post. 106. α' ϑ'	βοηϑεῖ AQ א[c.a, c.b] 22. 26. 36. 41. 48. 49. 51. 62. 86. 90. 93. 144. 147. 233. 308. σ' [F]
83.	51,5	יְקַוּוּ	ὑπομενοῦσιν	ὑπομένουσιν 26. 97. 228. 239.
84.	52,12	תֵּלֵכוּן	{ πορεύσεσϑε B α' ϑ' ἀπελεύσεσϑαι σ' (- σϑε!) [F] } ⟶	πορεύεσϑε Q[a] 87. 91. 97. 104. (228. corr ut in Ed [= B])
85.[x]	56,10	יוּכְלוּ	δυνήσονται	δυνάμενοι 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 147. 233. 308. Euseb. DE. p. 505. Chrys. III. 587. — 49. 239. 306. — 144. —
86.	57,12	אַגִּיד	ἀπαγγελῶ	ἀπαγγέλλω A.

| x | (53,11 | יִסְבֹּל | { ἀνοίσει ο' βαστάσει α' } | ὑπενέγκει σ' [F] ?) |

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präsens.
87.	57,16	יַעֲטֹף	ἐξελεύσεται	ἐκπορεύεται Didym. de Trin. p. 7. Theodoret IV. 924. 996.
88.	57 20	יוּכָל	δυνήσονται (—ηθήσονται 306).	δύνωνται 22. 36. 48. 51. 147. 233. 308. — 90. 144. — 62. 93.
89.	58,8	יַאַסְפֶךָ	περιστελεῖ	περιστέλλει 91.
90.	60,2	יְכַסֶּה	καλύψει	καλύπτει A 306. (—τη 239).
91.	60,5	יֵהָפֵךְ	μεταβαλεῖ	μεταβάλλει 91.
92.	65,13	תִּצְמָאוּ	πεινάσετε	λιμώζεσθε α' 88.
93.	65,14	תִּצְעֲקוּ	ὀλολύξετε	ὀλολύζετε 106. Ald.
94.	66,24	תָמוּת	τελευτήσει B	τελευτᾷ A.

No. 75 Col. 2 denkt die Verba noch von כִּי abhängig und giebt daher Präsens. — Von No. 76 bis 85 könnte man bei den geraden Zahlen Col. 2, bei den ungeraden Col. 1 den Vorzug geben, letzteres auch bei No. 86 f 89. 90—94. In vielen Fällen spielt die verschiedene Auffassung dessen, was der Prophet meint, stark mit. Dann auch wieder mag einfach die grammatische Form von 𝔥 den Ausschlag gegeben haben. —

No. 75[a] in Col. 1, No. 77 Col. 1, (No. 82 Col. 2), No. 85, 88 Col. 2 Luc. — No. 89[a] ff. Hes.?. —

Beachte No. 81 Col. 1: 62 147. (schon No. 75[a] Col. 1!) und No. 90 Col. 2: 306. 239, sowie No. 89[a] 91[a]: 91.

1 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Futurum.
95.	40,8	יָקוּם	μένει	μενεῖ 26. 198.
96.	44,15	יִסְגָּד	προσκυνοῦσιν	προσκυνήσουσιν 106. 308.

No.	Stelle	𝔐	1. B(o')u. a. Präsens	2. andere Futurum.
97.	45,10	תחילין	ὠδίνεις B	ὠδινήσεις ℵA (Q ὠδειν-). 23. 41. 49. 106. 233. Alex. -σης 86. -ὠδινήσεις· Ἄλλος (scr. ὠδεινήσεις).
98.	45,20	יושיע	σώζουσιν	{(σώσωσιν Alex.) σώσουσιν Clem. Alx. p. 67.
99.	46,6	יסגדו	{προσκυνοῦσιν A. 90. 144. 302.— 22. 36. 48. 51. 86. 87. 91. 97. 104. 228. 233. 308. 309. Compl. Ald. προσ κυνεῖ 49.}	προσκυνήσουσιν 26. 109. 147.
100.	46,7	{יסבלו יעמד	{πορεύονται B ℵ[c.b] μένει	{πορεύσονται ℵ* 49. 91. μενεῖ 26. 233. 302.
101.	49,22	אשא	αἴρω 239. 306.	ἀρῶ 23. 51. 233.—88.
102.	51,7	תיראו	φοβεῖσθε	φοβηθήσεσθε 41.
103.	51,22	יריב	ὁ κρίνων	{δικάσεται α' ὑπερμαχήσει σ'} 86. 88.
104.	55,5	תדע	οἴδασιν ο'	γνώσῃ σ'θ' [F].
105.	58,2	{ידרשון יחפצון	{ζητοῦσιν B ἐπιθυμοῦσιν Bℵ[c.a, c.b]	{ζητήσουσι A. 41. 87. 97. 106. 147. 308. 309. Compl. Ald. Alex. ἐπιθυμήσουσιν ℵ*

Während Col. 2 sich an die Form des Verbs hält, kommt Col. 1 durchgängig (vielleicht abgesehen von No. 101. 103) der Absicht des 𝔥 näher. — Zu beachten: No. 101 Col. 1: 239. 306 und No. 100 Col. 2 a.: 49. 91. — No. 95, 100ª Col. 2. Hes.?

2 a.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präteritum.
106.	40,11	יִרְעֶה	ποιμανεῖ ο'	ἔβοσκε σ' [F]
107.	41,2	יִתֵּן	δώσει ο'	ἔδωκε α'σ'ϑ' 88. [F]
108.	41,3	יָבוֹא	διελεύσεται ο'	ἦλϑεν α'σ'ϑ' (neben ἥξει) [F]
109.	41,6	יֹאמַר	ἐρεῖ B	εἶπεν α'
110.	43,9	יֵאָסְפוּ	συναχϑήσονται	συνήχϑησαν Compl.
111.	43,17	יִשְׁכְּבוּ	κοιμηϑήσονται B	ἐκοιμήϑησαν Bᵃᵇℵ AQΓ
112.	44,28	תִּבָּנֶה	οἰκοδομηϑήσῃ	οἰκοδομήϑῃ 144.
113.	45,4	אֶקְרָא	καλέσω	ἐκάλεσα 22. 36. 48. 51. 90. 93. 144. 308. — 62. 147. — 109. 302. Cyr. Alex. vol. VII p. 2. pg. 104.
114.	45,10	תּוֹלִיד	γεννήσεις ο'	ἐγέννησας σ' [F]
115.	50,2	{ אַחֲרִיב אָשִׂים	{ἐξερημώσω ϑήσω} ο'	{ἐξήρανα ἐποίησα} σ' [F]
116.	51,16	[ו]אָשִׂם (sic 𝔥.—𝔊 ו)	{ϑήσω ο' ponam σ'	posui α' [F]
117.	53,11	יִסְבֹּל	ἀνοίσει (βαστάσει α')	ὑπήνεγκεν ϑ' 88 [F]
118.	54,10	יָמוּשׁ	{μεταστήσεσϑαι μετασταϑήσεσϑαι 306.	{μεταστῆσαι 22. 36. 48. 51. 90. 93. 144. 147. 233. 308. μεταστῆναι 62. — μεταστήσασϑαι 106.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präterit.
118.	54,10	יָמוּשׁוּ	{ἀναχωρήσουσιν α' / σαλευθήσονται σ'θ'} 88	
119.	61,6	תִּתְיַמָּרוּ	{θαυμασθήσεσθε / πορφυρωθήσεσθε α' / ὑψωθήσεσθε θ'	στρηνιάσατε σ' 88.
120.	66,1	תִּבְנוּ	οἰκοδομήσετε	οἰκοδομήσατε 10 cod. Sergii c. Ed. Veneta (= Armeniaca Ao. 1753)

Col. 1 und 2 differieren durch die Auffassung der Stelle als Weissagung oder als Erzählung. Bei No. 106. 110. 112. 115. 118. 119. 120 trifft Col. 1 eher die Meinung von 𝔥, bei No. 107. 109. 111. 113. 116. 117 mehr Col. 2; schwanken kann man bei No. 108 und 114 (2?) No. 111. 115 Col. 2 denken mit Recht an die Exoduswunder der alten Zeit. — Beachte No. 113 Col. 2 wieder: 62. 147. — No. 113. 118. Col. 2 i. 𝔊. Luc. —

2 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') u. a. Präteritum	2. andere Futurum.
121.	40,18	תְּדַמְּיוּן	ὡμοιώσατε	ὁμοιώσετε Isid Pelus. p. 293. Theodoret IV. 380.
122.	41,23	תָּרֵעוּ	κακώσατε	κακώσετε 106. 144.
123.	51,23	תָּשִׂימִי	ἔθηκας (— α 90 — αν 12 codd Sergii)	θήσω 3 codd Sergii
124.	53,12	יַפְגִּיעַ	παρέδοθη	ἐξιλάσεται Just. M. p. 73
125.	54,4	תֵּבוֹשִׁי	κατῃσχύνθης o'	αἰσχυνθήσῃ α'σ'θ' [F]

o.	Stelle	𝔊	1. B(o')u. a. Präterit.	2. andere Futurum.
126.	54,11	נֻחָמָה (sic 𝔊)	παρεκλήθης 22. 36. 51. 93.	παρακληθήσῃ 239.
127.	59,5	תִּבָּקַע	{ εὗρεν ο' / ἐσχίσθη α' / ἐρράγη θ'	{ ἀπορραγὲν ἔσται σ' [F]
128.	59,9	נְהַלֵּךְ	περιεπάτησαν ο' B	περιπατήσομεν οἱγ' [F]
129.	59,11	נְקַוֶּה	{ ἀνεμείναμεν / ὑπεμείναμεν α'θ'	προσδοκήσομεν σ' 88.
130.	63,7	אַזְכִּיר	ἐμνήσθην B	ἀναμνήσω Q^{mg} ·
131.	66,8	יוּחַל	ὤδινε ο'	ὠδινήσει α'σ' [F]
132.	66,9	אַשְׁבִּיר (sic 𝔊)	ἔδωκα (προσδοκίαν)	{ δώσω (π.) α' / ὁ καθίζων ἐπὶ τὸ τεκεῖν σ' } 86.88.

Col. 1 und 2 sind wesentlich wieder durch ihre verschiedene Auffassung der Vorlage verschieden. No. 121 Col. 1 fasst den Satz als einen Vorwurf an die Götzenmacher und -anbeter, Col. 2. mit Recht in dem Sinn: wem könnt ihr ähnlich machen? No. 122 f. 129 treffen in Col. 1, No. 127 f 130. 132 in Col. 2 den Sinn der Vorlage mehr. Bei No. 124 spielt das Verständnis von המגיע die ausschlaggebende Rolle, bei No. 125 und 126 sind die Rollen vertauscht; im ersteren Fall trifft Col. 2 den Sinn von 𝔊 und Col. 1 machte aus der Verheissung eine tröstende Erinnerung, im letzteren ist Col. 1 das allein Verständliche. — No. 126, Col. 1. Luc. — Beachte Col. 2: 239. —

3 a.

No.	Stelle	𝔊	1. B(o') u. a. Perfektum	2. andere Präsens.
133.	57,1	נֶאֱסָף	ἦρται	συνάγεται σ'θ' 88.

4a.

No.	Stelle	𝕳	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum.
134.	43,21	יְסַפֵּרוּ	διηγεῖσθαι ἐξηγεῖσθαι 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. (147 ut vid.) 302. 308. διεξηγεῖσθαι 86.	διηγήσασθαι 109. 305. Cyr. Alex. IV, 170.—88.
135.	44,17	יִסְגֹּד	προσκυνεῖ Q. 26. 41. 49. 86. 109. 198. 239. 302. 305. 306. Alex. Theodoret IV, 782. — 22. 36. 48. 51. 90. 144. 147. 233. 302. — 93. — 23. 87. 91. 97. Compl. Ald. — 104. 228. 309.	προσεκύνει 106.
136.	46,6	יִסְגְּדוּ	προσκυνοῦσιν A. 90. 144. 302. — 22. 36. 48. 51. 86. 87. 91. 97. 104. 228 233. 308. 309. Compl. Ald. προσκυνεῖ 49.	προσεκύνησαν 41.
137.	53,7bis	יִפְתַּח	ἀνοίγει (104. 147².) ἀνοίγῃ 62. 147¹.	ἤνοιξεν Compl.
138.	53,8	נִגְזַר	αἴρεται	ἀπετμήθη α'σ'θ' 88.
139.	55,2	תִּשְׁקְלוּ	τιμᾶσθε ἵσταται σ'θ' 88.	σταθμήσατε α' 88.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum.
140.	55,5	תֵּדַע	οἴδασιν	ᾔδεισαν AQ 26. 41. 49. 86. 87. 97. 198. 228. 233. 306. Ald. Alex. — 106. 147.
		יֵדְעוּ	ἐπίστανται	ἠπίσταντο 26. 41. (233 mg) 147.
141.	59,3	תֶּהְגֶּה	μελετᾷ 26.	ἐμελέτα 91. 97. 228. 309. Compl.
142.	66,2	וַיִּהְיוּ (sic ℌ)	ἔστιν	ἐγένοντο α'σ'ϑ' 88.

No. 134 u. 139 bleibt ausser Betracht. No. 135 f. gehen in den beiden Col. wieder auseinander, je nachdem an Erzählung von Vergangenem oder an Schilderung von Gegenwärtigem gedacht ist. Ebenso No. 137 f. 140 f. In No. 142 giebt Col. 1 ein וְיִהְיוּ wieder. — Beachte No. 137 Col. 1 b: 62. 147. — No. 134 Col. 1 b Luc. — No. 140 Col. 2 Hes. —

4b.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o') u. a. Präterit.	2. andere Präsens.
143.	41,1	יְדַבֵּרוּ	λαλησάτωσαν	λαλείτωσαν 109 (λαλήτωσαν 305)
144.	45,11	תְּצַוֻּ	ἐντείλασϑε 106.	ἐντελεῖσϑε 91. 97. (228 corr. ut in Ed. [= B]) 309. Compl.
145.	50,10	יִשָּׁעֵן	ἀντιστηρίσασϑε B	ἀντιστηρίζεσϑαι (-σϑε!) ℵ
146.	55,7	יַעֲזֹב	ἀπολιπέτω	ἀπολειπέτω 49. 90. 104. 106. Compl. Clem. Alex. p. 501. Cyrill. Alex. II. 813.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
147.	58,10	תָּפֵק	δῷς	διδῷς Just. M. p. 167
148.	59,21	יָמוּשׁוּ	ἐκλίπῃ	ἐκλείπῃ 41. Didym. de Trin. p. 116. (— ψῃ 87. 228. Compl.) — ψει 106

Unwesentlich sind No. 143b. 144. 146. In No. 145. 146 giebt Col. 2 den Sinn der Vorlage am besten wieder. No. 143[a] dagegen hat in Col. 1 das Richtige (Jussiv). In No. 147 ist Col 1 besser.

5 a.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') u. a. Perfektum	2. andere Präteritum.
149.	57,1	נֶאֱסָף	ἦρται	συνελέγη α' 88.

5 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') u. a. Präterit.	2. andere Perfektum.
150.	42,6	אֶתֵּן	ἔδωκα B Q ἔϑηκα 41	δέδωκα Ath. II. 541. Cyr. Alex. IV. 71. τέϑεικα Orig. IV. 76. Theodoret III. 21. Euseb. DE. p. 420.
151.	47,6	אֶתֵּן	ἔδωκα 86. — 26.—48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 308. Alex. παρέδωκα Theodoret I. 1084.	δέδωκα Q. 306. Cyr. Alex. III, 463.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präterit.	2. andere Perfektum.
152.	48,6	תַּגִּדוּ	ἔγνωτε B ℵ[c.b]	ἐγνώκατε ℵ*(ℵ[c.b] post.)
153.	49,8	אֶתֵּן	{ἔδωκα 86. ἔθηκα 86[mg] 233.	δέδωκα Chrys. V. 315.
154.	66,9	אַשְׁבִּיר (sic 𝔊)	ἔδωκα (προσδοκίαν) B	δέδωκα (πρ.) ℵ

Nach 𝔥 beides möglich. — No. 151 Col. 1 a Luc.

C. Hebräische Participialformen.

1 a.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') a. u. Futurum	2. andere Präsens.
155.	41,17	מְבַקְשִׁים	ζητήσουσιν B	{ζητοῦντες ϑ' ζητοῦσιν α'σ'

Col. 1 und 2 repräsentieren zwei verschiedene Auffassungen der Vorlage. Den Sinn von 𝔥 wird 2 treffen.

1 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Futurum.
156.	41,28	יוֹעֵץ	{ἀναγγέλλων ἀγγέλλων 22 23	ἀναγγελῶν 147. Compl.
157.	42,9	מַגִּיד	ἀναγγέλλω B. 22. 51. 90. 93. (144 ex corr. m. sec.)	ἀναγγελῶ ℵAQ. 106. — 26. 41. 49. 97. 198. 228. 233. 309. Compl. Ald. — 36. 48. 62. 147. 306. Alex.
158.	60,16	מוֹשִׁיעַ	σώζων	σώσων Orig. IV. 207.
159.	65,15	לַעֲבָדַי (sic 𝔊)	δουλεύουσιν 26. 147. Alex.	δουλεύσουσιν 233. Euseb. DE. p. 80.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Futurum.
160.	65,16	הַנִּשְׁבָּע	οἱ ὀμνύοντες B	ὀμοῦντες א^c.b (post. rev.)
161.	66,3	עֹרֵף	ἀποκτέννων B ἀποκτείνων 22. 86. 91. Compl. — 36. 48 Cyr. Alex. vol. VII. p. 2. pg. 311.	ἀποκτενῶν 23. 26. 41. 62. 87. 106. 109. 144. 302. 305. Ald. Alex.
162.	66,12	נֹטֶה	ἐκκλίνω κλίνω (22 ex corr.) 93.—26.	ἐκκλινῶ 87. 106. 233. Compl. κλινῶ 302. Ald. ἐκκενῶ (corr. f. κλινῶ!) 91. 97. 228. 309.
163.	66,22	עֹמְדִים	μένει μένειν 22. 26. 36. 48. 62. 306. Compl.	μενεῖ 41. 91. 198. 308.

In den meisten Fällen ist Col. 1. 𝔥 näher. Bei No. 156f. 160. 163 ist auch die Auffassung der Col. 2 unmöglich. — No. 157 Col. 1 Luc. — No. 162 Col. 2 Hes.?

2 a.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Futurum	2. andere Präteritum.
164.	44,25	מֵפֵר	διασκεδάσει διασκεδάσω 21. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 308.	διεσκέδασεν A. 106.
165.	49,17	בֹּנָיִךְ (sic 𝔊)	οἰκοδομηθήσῃ	οἰκοδομήθης 87. 97. Compl.

Möglicherweise ist Col. 2 in No. 165 nur aus 1 verstümmelt. — No. 164 Col. 2 Hes (?). — No. 164 Col. 1 Luc.

3 a.

No.	Stelle	ℌ	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Perfektum.
166.	51,10	[ל]גְּאוּלִים (sic 𝔊)	ῥυομένοις	ἐρρυσμένοις 22. 48. 51. 62. (86[mg]) 93. 147. 308. — 106.

Beides möglich. Col. 2 Luc.?

4 a.

No.	Stelle	ℌ	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum.
167.	40,31	קֹוֵי	ὑπομένοντες	ὑπομείναντες 233.
168.	41,14	גֹּאֵל	λυτρούμενος 147. Compl.	λυτρωσάμενος Q. 106.
169.	42,5	נֹתֵן	διδοὺς Chrys. VI, 459. Theodoret IV, 394	δοὺς Alex.
170.	42,24	לְבֹזְזִים	τοῖς προνομεύουσιν	τοῖς προνομεύσασιν 22. 36. 41. 48. 51. 90. 308. — 23. 87. 97. 104. 309. Compl.
171.	43,14	גֹּאֵל	λυτρούμενος	λυτρωσάμενος 302. 305.
172.	43,16	נֹתֵן	διδούς	δούς 22. 48. 90. 93. 144. 147. 233. 308.
173.	44,24	{ גֹּאֵל יֹצֵר	{ λυτρούμενος (—ωμενος A) πλάσσων Q. 26. 49. 106. Cyr. Alex. vol. II. p. 2. pg. 52.	{ λυτρωσάμενος 239. πλάσας 36. 41. 51. 62. 90. 144. 147. 233. 308. — 48. 93.
174.	50,11	מְאַזְּרֵי	κατισχύετε B	κατισχύσατε א 109. 198. 305.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum.
175.	51,10	מַחֲרֶבֶת	ἐρημοῦσα 49. 228. (ἠρημοῦσα 309)	ἐρημώσασα 22. 48. 51. 62. 90. 144. 147. 308. ξηράνασα. Ἄλλος 88.
176.	53,7	גֹּזֶז	κείροντος B. Q. 26. 36. 41. 49. 86. 90. 93. 144. 147. 198. 239. 302.305.309.— Athan. I, 61. Greg. Nyss. III, 383. Chrys. III, 17.—22.51.Compl.	κείραντος א c.a A 62. 106. (233. mg κείροντος). 306. Alex. 308. Orig IV, 152.
177.	55,10	זֹרֵעַ	σπείροντι	σπείραντι 41. 62. 91. Just. M. p. 65.— 147.
178.	56,3	הַנִּלְוָה	προσκείμενος ο'	προσκολληθείς ϑ [F]
179.	56,8	מְקַבֵּץ	συνάγων	συναγαγών 90. 144. 309.
180.	57,15	[נתן]	διδούς 22. 36. 48. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308.	δούς 97. 228. 309. Compl.
181.	59,2	מַבְדִּילִים	διιστῶσιν διίστησιν Euseb. DE p. 58.	διαστῶσιν A.
182.	65,2	הַהֹלְכִים	πορευομένοις BQ[mg]	ἐπορεύθησαν א c.a, c.b AQ*
183.	65,11	שְׁכֵחִים (sic 𝔊)	ἐπιλανθανόμενοι Cyr. Alex. II 592. — 90. 144.	ἐπιλαθόμενοι 41. ἐπιλαβόμενοι (aus ἐπιλαθ. verderbt!) 62.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum
184.	66,5	מְנַדֵּיכֶם	βδελυσσομένοις	ἀποβαλόμενοι α'σ'ϑ' 88.
185.	66,10	מִתְאַבְּלִים	πενϑεῖτε	ἐπενϑεῖτε 22. 36. (62. ut vid.) 90. 93. 144. 228. 308. ἐπενϑήσατε' Ἄλλος 88. πεποιϑεῖτε 26. (wohl aus ἐπενϑεῖτε verderbt)
186.	66,22	עֹשֶׂה	ποιῶ	ἐποίησα 23.

Der Unterschied zwischen Col. 1 und 2 beruht wieder auf der verschiedenen Auffassung von 𝔥 und vielleicht hat bei 2 das Bestreben mitgewirkt, eine strengere consecutio temporum herzustellen. Unbedingt richtig ist No. 173 b 2. (κλάσας) und wohl auch No. 175 Col. 2. In No. 178 Col. 1 und 2 könnte sich auch ein Unterschied der Zeitlage widerspiegeln, wenn nicht συναγαγών nur durch eine sehr leichte Dittographie der 2ten Silbe entstanden ist. Im ganzen verdient Col. 1. den Vorzug. —

No. 172 Col. 2., 173 Col. 2b, 175 Col. 2., 180 Col. 1., 185 Col. 2ª Luc. — No. 168 Col. 2., 173 Col. 1 b., (175 Col. 1 ?) Hes. —

4b.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
187.	40,28	בּוֹרֵא	κατασκευάσας Theodoret IV, 381.	κατασκευάζων 51.
188.	43,17	מוֹצִיא	ἐξαγαγών 106.	ἐξάγων 49. 62. 147. Alex.

No.	Stelle	𝔥	1. B(o') a. a. Präteritum	2. andere Präsens.
189.	49,26	מוֹנַיִךְ	ϑλίψαντες B	ϑλίβοντες A 23. 26. 62. 106. 109. 147. (228. corr. ut in Ed. [—B]) 239. 302. 305. 306. Alex. — 97. 198.
190.	50,8	מַצְדִּיק	δικαιώσας	δικαιῶν 41. Compl.
191.	51,23	מוֹנַיִךְ	ἀδικησάντων σε / ἀποικισάντων σε σ' 88.	ἐδαφιζόντων α' 88.
192.	62,9	מְאַסְפָיו	συναγαγόντες B. 147. 233. 239. 309. Ald.	συνάγοντες 41. 49. 86. 91. 228. 306. Compl. Alex. 62. 87. 90. 97. 104. 109. 144. 198. 302. 305. 308. — 106.
		מְקַבְּצָיו	συναγαγόντες	συνάγοντες ℵ[c.a] AQ 41. 49. 51. 86. 90. 97. 104. 109. 144. 198. 228. 302. 305. 306. 308. 309. Compl. Alex.
193.	63,1	בָּא	παραγενόμενος[1]	παραγινόμενος Q 48. 49. 51. 86. 91. 233. 306. 309. Alex. Just. M. p. 188.

[1] so H.—P. Swete hat für B im Text παραγινόμενος, im Appendix παραγεινόμενος B*b(fort) ℵ.

No.	Stelle	𝔐	1. B(o')u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
194.	63,11	מַעֲלֵה	ἀναβιβάσας 26. 49.86.87.91.97. 198. 239. 306. 309. Compl. Ald. Chrys. VI, 520. — 228. ἀναγαγών 36. 48. 51. 62. 90. 93. 106. 144. 147. 233. 308.	ἀνάγων 22.
195.	65,11	עֹזְבֵי	ἐγκαταλιπόντες	ἐγκαταλείποντες 49. 109. 302. Alex. Just. M. p. 426. Cyr. Alex. II, 592.

No. 188 Col. 1 denkt an das alte Exoduswunder. Im Übrigen beruhen die Unterschiede wieder teils auf der verschiedenen Auffassung von 𝔐 (Abgeschlossensein oder Fortdauer der Handlung), teils auf der Absicht, eine striktere consecutio temporum herzustellen (No. 192).

No. 189 Col. 2. 194. Col. 1 a Hes.? 1 b Luc.

5 a.

No.	Stelle	𝔐	1. B(o')u.a. Perfekt.	2. andere Präteritum.
196.	53,5	מְדֻכָּא	μεμαλάκισται B	ἐμαλακίσϑη A Alex.
197.	56,10	עִוְרִים (𝔊 las ein Verbum)	ἐκτετύφλωνται	ἐξετράπησαν σ' 86
198.	59,15	נֶעְדֶּרֶת	ἦρται	ἐγένετο {λανϑάνουσα α' / ἐπιλείπουσα σ' / ὑπερωραμένη ϑ'} 88.

Der Übersicht halber führe ich auch noch die Imperativ- und Infinitivformen an, obwohl diese für unsre Frage weniger in Betracht kommen.

D. Hebräische Imperativformen.

1 a.

No.	Stelle	ℌ	1. B (o') u. a. Futurum.	2. andere Präteritum.
199.	55,3	לְכוּ	ἐπακολουθήσατε	ἐπακολουθήσετε 144.
		שִׁמְעוּ	εἰσακούσατε ἐπακούσατε (Q^mg) 49. 106. 198. 306. Alex. ἀκούσατε 62. Just. M. p. 159.	εἰσακούσετε 104.

No. 199 Col 1 (ἐπακ.) Hes. — Beachte 62!

1 b.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o') u. a. Präteritum	2. andere Futurum.
200.	55,6	קִרְאוּ	ἐπικαλέσασθε 109. 302. 305.	ἐπικαλέσεσθε 147.

Beachte 147.

2 a.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o')u. a. Präs.	2. andere Präteritum.
201.	41,1	הַחֲרִישׁוּ	ἐγκαινίζεσθε	κωφεύσατε α' θ' / σιωπήσατε σ' } 86. 88.
202.	41,21	קָרְבוּ	ἐγγίζει	ἐγγίσατε α' θ' / προσαγάγετε σ' } 88.
203.	46,3	שִׁמְעוּ	ἀκούετε B	ἀκούσατε ℵ c(vid) AQ 22. 23. 26. 41. 48. 49. 51. 62. 86. 87. 90. 91. 93. 97. 106. 109. 144. 147. 228. 233. 302. 305. 308. Compl. Ald. Alex.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präsens	2. andere Präteritum.
204.	47,8	שִׁמְעִי	ἄκουε B ἀκούετε 308	ἄκουσον $\aleph^{cb}$AQ 26. 49. 86. 106. 239. 306. Alex.—Ἄλλος 88.
205.	49,1	הַקְשִׁיבוּ	προσέχετε	ἀκροάσατε ϑ' 88.
206.	49,13	רָנּוּ	εὐφραίνεσθε B$\aleph^{c.b}$ 22. 48. 51. 90. 93. 233. εὐφραινέσθωσαν Chrys. V 489.	εὐφράνθητε $\aleph^{*(c.\,b\,post)}$Q 41.
207.	51,21	שִׁמְעִי	ἄκουε 23.	ἄκουσον 86.
208.	62,10	עִבְרוּ	πορεύεσθε περιέλθετε 22. 48. 51. 62. 147. 233. (Alex. sub ×)	πορεύσασθε 144.

No. 206 1 a, 208 Col. 1 b Luc. — No. 204 Col. 2 Hes?

2 b.

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
209.	40,2	קִרְאוּ	παρακαλέσατε	παρακαλεῖτε 26. 239. 306. Just. M. p. 239.
210.	46,8	הִתְאֹשָׁשׁוּ	στενάξατε	στενάζετε Compl.
211.	48,16	שִׁמְעוּ	ἀκούσατε	ἀκούετε (62 ut vid). 86. 90. 144. 147. 306.
212.	49,9	הִגָּלוּ	ἀνακαλύφθητε 22. 36. 41. 48. 51. 62. 86. 90. 106. 144. 147. (198 ut vid) 233. 308. Orig. I, 369. Athan. III, p. 2. pg. 9. ἀνακαλυφθῆναι	ἀνακαλύπτεσθαι 93. 109. — σθε (= σθαι!!) 302. 305. Cyr. Alex. vol. I, p. 1. pg. 282.

No.	Stelle	ℌ	1. B (o') u. a. Präteritum	2. andere Präsens.
213.	51,4	הקשיבו	ἐνωτίσασθε	ἐνωτίζεσθε Just. M. p. 157.
214.	55,1	שברו	ἀγοράσατε	ἀγοράζετε Chrys. II, 337.
215.	56,1	עשו	ποιήσατε Q 106. 198. 306.	ποιεῖτε 36. 48. 51. 90. 144. 147. 233. 308. Alex.

No. 209 Col. 2. Hes? No. 211 Col. 2 (?) 215 Col. 2 Luc. — Beachte No. 209 Col. 2: 239. 306.

3 b.

No.	Stelle	ℌ	1. B(o') u. a. Präteritum	2. andere Perfektum.
216.	41,21	הגישו	ἤγγισαν	ἠγγίκασιν (22 ex corr) 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308.

Col. 2 Luc.

E. Hebräische Infinitivformen.

No.	Stelle	ℌ	1. B (o') u. a.	2. andere:
			Präsens	Futurum
217.	64,1	קדח	τήκεται	τακήσονται Clem. Alex. p. 66.
			Futurum	Präteritum
218.	54,9	קצף	θυμωθήσεσθαι	παροξυνθῆναι α', ὀργισθῆναι ϑ' } 88
			Präteritum	Futurum
219.	57,20	השקט	ἀναπαύσασθαι	ἀναπαύσεσθαι 90. 144.[1]

[1] | 51,16 | לנטע וליסד | ἔστησα, ἐθεμελίωσα B / plantavi, fundavi σ' | (ut) plantes, fundes α' [F]

No.	Stelle	𝔥	1. B (o') u. a. Perfektum	2. andere Präsens
220.	60,15	הֱיוֹת	γεγενῆσθαι	γενέσθαι 48. 51. 87. 228.
			Präsens	Präteritum
221.	56,1	לָבוֹא	παραγίνεσθαι	παραγενέσθαι 26. 41. 86. 90. 106. 144. 233.
222.	56,2	עֲשׂוֹת.	ποιεῖν 49. 86. 198. Alex. — 62. 90. 144. 147. 233. 308.	ποιῆσαι Q (mg ποιεῖν) ποιεῖ 239. 306.
			Präteritum	Präsens
223.	64,7	הַחֲזִיק	ἀντιλαβέσθαι	ἀντιλαμβάνεσθαι 239. 306.
224.	65,8	הַשְׁחִית	λυμήνῃ λυμήνητε 49. 87. 91. 97. 228. 309. (λύμηται [?] 198	λυμαίνῃ 62. Just. M. p. 427.

Beachte 239. 306 (No. 233 Col. 2.)

F.

Endlich führe ich noch einige Stellen an, in denen der Grieche ein Verbum las oder die er mit einem Verbum wiedergab, und wo ebenfalls die Tempora wechseln.

Stelle	𝔥	1. Perfektum	2. Präsens
51,20	נֶעֱשָׂה: 𝔊 las eine Form v. עָיֵף (Jud. 8,15 2 Sam. 16,2) o. e. Form v. עָיֵף (2 Sam. 16,14 17,29 Jes. 46,2)	ἐκλελυμένοι B u. a.	ἐκλυόμενοι 86.

Stelle	Ꜧ	1. Perfektum	2. Präsens
51,21	עֲנִיָּה	τεταπεινομένη B u. a.	ταπεινομένη 147.
		Perfektum	Präteritum
53,3	(כְּ)מַסְתֵּר	ἀπέστραπται B u. a.	ἀπέστρεψε Euseb. DE. p. 186. ἀποστρέψας 15 codd. Sergii
ferner:		Präsens	Futurum
40,10	בְּחָזָק (B: μετὰ κυρίας)	ἐξουσιάζων α′ 88	ἐξουσιάσει αὐτός σ′ 88 Präteritum ἐκυρίευσεν αὐτ όϑ′ 88
		Perfektum	Präteritum
49,20	שִׁכֻּלָיִךְ	οὓς ἀπολώλεκας B (ἀπώλεκας A)	ἀπώλεσας Q^{mg}

Ausser 40^{10}ϑ′ ist beides nicht ausgeschlossen.

Anm. Es mag noch eine ganze Reihe von Stellen geben, an denen unsre exegetische Gewohnheit keinen Dissens zwischen Ꜧ und 𝔊 empfindet, wo aber dennoch ein solcher vorliegen kann, ich erinnere nur daran, wie z. B. Klostermann häufig אמר u. a. wiedergiebt. Demnach könnten noch eine ganze Anzahl Verbalformen hier herangezogen werden.

Aus einer arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen.

Ein Genîza-Fragment mitgeteilt von
Eugen Mittwoch.

Das hier veröffentlichte Fragment stammt aus der bekannten Genîza in Alt-Cairo. Es sind 2 Blätter in sehr schöner orientalischer Quadratschrift; zwischen dem ersten und dem zweiten sind ein paar Blätter ausgefallen. Die beiden Blätter stammen aus einer arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen.

Das erhaltene Stück behandelt Teile des grossen ψ 119. Hier sind immer die 8 Verse, die mit demselben Buchstaben beginnen, zunächst übersetzt und dann commentiert. Erhalten sind: Commentar zu den ז-Versen (v. 49—56), Übersetzung der ח-Verse (v. 57—63), das Ende des Commentars zu den ל-Versen (v. 96) und endlich Übersetzung der מ-Verse (v. 97—104) und Commentar des Anfangs derselben.

In den 4 Seiten sind citiert: Saadia an verschiedenen Stellen, al-Nagîd (d. i. wohl der bekannte Samuel Hannagîd) in dem Comm. zu v. 49, Raši (unter dem Namen R. Salomo) in dem Comm. zu v. 56, R. Ǵikatilia (Moses ibn Ǵik.) in dem Comm. zu v. 98. An dieser Stelle ist Ǵik. ausdrücklich genannt[1]. Ausserdem wird zu Beginn der dritten Seite in

[1] Wir haben also hier ein neues Citat aus den Schriften Ǵikatilias.

dem Comm. zu v. 96 eine Ansicht vorgetragen, nach welcher das Wort תכלה zur Wurzel כול, das Wort תגרה zur Wurzel נור gehöre. Dies ist aber, wie schon anderwärts mitgeteilt, ebenfalls die Ansicht Ibn Ǵikatilias[1]. Wahrscheinlich war also am Ende des der Seite 3 vorangehenden Blattes, das verloren ist, Ibn Ǵik. ebenfalls citiert.

Wer der Verfasser unserer Übersetzung und Erklärung ist, lässt sich aus dem kurzen uns erhaltenen Stück nicht mit Sicherheit bestimmen, Man würde zunächst an Tanhum Jerušalmî denken, welcher die genannten Autoren benutzen konnte und auch wirklich benutzt hat. Dazu würde stimmen, dass manches, was unser Autor sagt, mit den Ansichten Abulwalîds und Kimhîs übereinstimmt (s. nachher die Anmerkungen). Allein Tanhum pflegt sonst[2] Saadia nicht zu erwähnen, wie er denn überhaupt seine Quellen meistenteils verschweigt[3]. Ausserdem hat Tanhum wohl nur einen Commentar, nicht aber auch eine Übersetzung der Psalmen geschrieben. Wir müssen also die Frage, wer der Verfasser des Werkes ist, aus dem hiermit ein Fragment veröffentlicht wird, auf sich beruhen lassen.

Schliesslich will ich noch bemerken, dass unsere Übersetzung der Psalmenverse, wie sich aus einer Vergleichung derselben mit derjenigen Saadias[4] ergiebt, stark von der letzteren abhängig ist, aber immerhin, namentlich im Ausdruck, doch eine selbständige zu nennen ist.

Zum Text unserer Fragmente ist zu bemerken, dass خ durch כ, ج durch ג oder ג̇, غ durch ג, ث durch ת (einmal durch ת̈), ذ durch ד wiedergegeben ist.

[1] cf. S. Poznanski, Mose b. Samuel hakkohen Ibn Chikatilla, p. 115 und die Note dazu p. 178.

[2] cf. Goldziher, Studien über Tanchum Jeruschalmî p. 4.

[3] ib. p. 3,

[4] vergl. Ms. hebr. fol. 1203 der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Ist dies aber wirklich der ursprüngliche Saadia?

Einige Erläuterungen und Bemerkungen folgen in den Noten zur Übersetzung. — Ist ein Vers ohne weitere Angabe citiert, so ist immer ψ 119 gemeint. —

Text.

pag. 1 פסרת על אשר יחלתני (v. 49) אסתצברתני מתל כלו עיני
מיחלי[1] ואני תמיד איחל[2]. וכדלך פסרה רב' סעדיה ז"ל במעני אלצבר.
ואלגניד ז"ל פסרה במעני אלארגא ועליה עטף בקול (v. 50) זאת
נחמתי בעניי כי אמרתך חייתני. ופסרת זדים הליצוני (v. 51) אתרטוני
מן מעני ותאלצהו פיכון עלי דלך מחדוף אלפא וקד פסרה קום מנו[3]
בי אלוקחין. ולים ינתצם קול עד מאד בהדא אלמעני. וקול זמירות
היו לי חק (v. 54) אסם אלגנא ודלך מנאזא פי כתרה אלתראדה[4]
במא יתנאולה מן אלפראיץ. ופסרת קול בבית מגורי (ib.) דאר דניאה
אלדי הו סכאנהא[5] וכמא קאל ימי שני מגורי[6] והו יעני עמרה פי
אלדניא לאנה גואב סואל פרעה לה כמה ימי שני חייך[7]. ורבנו
סעדיה ז"ל פסר הדא אלפסוק רסומך כאנת לי מגרדא פי סכאן[8]
מאואי. וקול זאת היתה לי (v. 56) pag. 2. עאיד עלי קול פי אלפסוק
אלדי קבלה זכרתי בלילה שמך י"י.

רב' שלמה ז"ל זאת היתה לי מוסב על מקרא העליון זכרתי
בלילה בעת צרה שדומה ללילה עמרה ההולמת אותי לעדות שאני
מזרע הראוי למלוך בשכר שפקודיך נצרתי כך דרשהו חכמי ישראל.

---

[1] ψ 69, 4.

[2] ψ 71, 14.

[3] Der Text hat מנו; der Fehler ist dadurch entstanden, dass in der Vorlage des Schreibers das ם und das נ mit einander verbunden waren. Dem hebr. לוץ entspricht das arab. طنز auch bei Abulwalîd, kitâb aluṣûl (ed. Neubauer) p. 350 Note 63.

[4] = التذاذه.

[5] So der Text. Ist סאכנהא oder סכאנה (= سُكّانُهُ cf. Dozy) zu lesen?

[6] Gen. 47, 9.

[7] Gen. 47, 8.

[8] cf. Note 5.

V. 57—63.

חלקי. קלת פי אללה נציבי לאחפץ כלאמך.
חליתי. ואבתהלת ונהך מכלצא פרופני כמא ועדתני.
חשבתי. וקדרת טרקי פרדדת מסלכי אלי שואהדך.
חשתי. וסארעת ולם אתלבת פי חפט וצאיאך.
חבלי. ונמאעה אלפסאק נהבוני בכלאמהם פמא נסית שריעתך.
חצות. בל כנת אקום פי אנצאף אלליל לאשכרך עלי אחכאם עדלך.
חבר. ואנא מצאחב כל מן אתקאך ולתאפטי וצאיאך.
חסדך. . . . .

* * *

pag. 3 . . . . תכלה ראיתי קץ (v. 96) אנה משתק מן וכל בשליש[1] לכל מא יכאל[2] וקרן בה מתגרת ידך אני כליתי[3] מן לא תגורו[4] יעני מן כוף אפתך[5] ואכתר מא ראינא הדא אלבנא מן אלמעתל אללאם מתל תקרה תאוה ואנמא תכון תכלה ענד מא יכון להא קץ והו באב ובגדי ערומים תפשיט[6].

V. 97—104.

מה אהבתי מא אחב אלי תוראתך טול אלזמאן הי חדיתי.
מאויבי. אכתר מן אעדאי תחכמני פראיצך פאנה לי מע אלדהר.
מכל. פמן כל מן יעלמני כנת אתעלם לאן שואהדך כאנת חדיתי.
מזקנים. וכנת אתפהם מן אלשיוך חתי חפצת[7] פראיצך.
מכל. ומן כל טריק רדי חבסת רגלי לכי אחפט אמרך.
ממשפטיך. ולם אזל מן אחכאמך לאנך להא דללתני.

---

[1] Jes. 40, 12.

[2] Der Text hat יכל; doch ist wohl, wie oben, zu lesen יכאל „alles was gemessen wird."

[3] ψ 39, 11.

[4] Deut. 1, 17.

[5] = آفتك cf. Abulwalîd, kitâb aluṣûl p. 144 Zeile 17, wo dieselben Worte erklärt werden durch: من تعترّش آفتك

[6] Ijob 22, 6.

[7] = حفظت

pag. 4 מה. מא אעדב מקאלתך פי חנכי פהו אחלי מן אלעסל פי פמי.

מפקודיך. ומן פראיצך אתפהם ולדיך[1] שנית כל מריק באטל.

קול מאויבי תחכמני מצותיך (v. 98) יחתמל וגהין אחדהמא אן יכון אלתא פי תחכמני ללמכאטבה פהו יכאטב אלאלאה באנה געלה אחכם מן אעדאיה אללדין מן אלאמם באלפראיץ אלתי שרעהא עליה וכקול ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים[2] פעלי הדא אלונה יכון מצותיך מכתצר אלבא ואלונה אלתאני אן יכון אלתא פי תחכמני כברא ען מצותיך אלדי הו לפט גמע בלפט אלואחד אלמונת פיכון קול מאויבי קד קצד בה אעדאה מן עלמא אלאמה מתל דואג ואחיתופל ונירהמא ווצף נפסה באנה אעלם מן גמיעהם והדא אלונה הו אלדי אתבתנאה פי אלתרגמה והו מדהב אבן נ[כ]מליה פיה. ויויד הדא אלונה קול בעדה מכל . . . .

Übersetzung.

„Ich habe die Worte על אשר יחלתני (v. 49) übersetzt استصبرتني, du hast mir Geduld gegeben[3]; wie es heisst (Ps. 69,4) כלו עיני מיחל לאלהי und (Ps. 71,14) ואני תמיד איחל. So hat es auch R. Saadia im Sinne von „Geduld" übersetzt. Al-Nagîd hingegen hat es im Sinne von „Hoffnung geben" erläutert, indem er daran die Worte anschloss: זאת נחמתי בעניי וכו׳ (v. 50).

Ich habe זדים הליצוני (v. 51) übersetzt mit احرجوني „sie haben mir Gewalt angethan", von der Bedeutung ותאלצהו (Jud. 16, 16). Danach wäre die Form הליצוני des ersten Radicals beraubt[4].

---

1 — ولذاك

2 Deut. 4,6.

3 In dieser Bedeutung ist die X. Form von صبر sonst nicht belegt wohl aber die VIII.

4 Es wird also הליצוני aufgefasst, als stände האליצוני, das Hiphil von אלץ „bedrängen, Gewalt thun" — Der hebr. Wurzel אלץ entspricht das arab. أحرج auch bei Abulwalîd, kitâb alușûl p. 51, Zeile 20: ותאלצהו واحرجته.

Manche haben es übersetzt: „es haben gespottet die Übelthäter über mich"; zu dieser Auffassung passen aber nicht die Worte עד מאד.

Die Worte זמירות היו לי חקיך (v. 54) sind ein Ausdruck des Gesanges und bezeichnen in metaphorischer Weise die Grösse seiner Lust an dem, was er durch die Gebote erreicht.

Ich habe die Worte בבית מגורי (ib.) wiedergegeben durch „Welt, welche sein Aufenthalt ist"; wie auch die Worte ימי שני מגורי (Gen. 47,9), sein „Leben in der Welt" bedeuten, da sie die Antwort auf die Frage Pharaos sind כמה ימי שני חייך (Gen. 47,8). Saadia hat diesen Vers übersetzt: „Deine Vorschriften waren mir Melodie in der Wohnung meines Aufenthalts."

pag. 2. Die Worte זאת היתה לי (v. 56) beziehen sich zurück auf die im vorangehenden Verse stehenden Worte זכרתי בלילה וכו׳. R. Salomo (Raši) sagt hierzu זאת היתה לי מוסב על מקרא העליון זכרתי וכו׳[1].

Es folgt nunmehr die arabische Übersetzung der Verse 57—63.

* * *

pag. 3. . . . (Jemand hat behauptet)[2], dass das Wort תכלה (im Verse לכל תכלה ראיתי קץ) abzuleiten ist von וכל בשליש (Jes. 40, 12), das wäre also „Alles was gemessen wird, hat ein Ende". Er hat damit in Verbindung gebracht die Worte מתגרת ידך אני כליתי (Ps. 39, 11), als ob תגרה von der Wurzel גור käme, welche vorliegt in den Worten ולא תגורו (Deut. 1,17), sodass dann die Stelle bedeuten würde „Wegen der Furcht vor deinem Schaden".

[1] Dieses Citat aus Raši weicht von dem Texte der Ausgaben in manchen Worten ab.

[2] Es ist dies Ibn Gikatilia, welcher auch weiter unten citiert wird, s. oben.

Doch in den meisten Fällen sehen wir diese Bildung von Wurzeln ל״ה, wie תקרה (von קרה), תאוה (von אוה)[1] Da die Worte תכלה und קץ von gleicher Bedeutung sind, so ist der Satz: לכל תכלה ראיתי קץ aufzufassen, wie der andere ובגדי ערומים תפשט[2].

[Es folgt die Übersetzung der Verse 97—104]

pag. 4. Die Worte מאויבי תחכמני מצותך (v. 98) lassen eine zweifache Auffassung zu. Nach der ersten ist das ת in dem Worte תחכמני Zeichen der zweiten Person. In diesem Falle redet er Gott an, dass er ihn durch die Gebote, die er ihm aufgetragen, weiser als seine Feinde unter den Völkern gemacht habe, wie es heisst ושמרתם ועשיתם (Deut. 4,6). Dann fehlt im Worte מצותך ein ב[3]. Nach der zweiten Auffassung ist das Wort תחכמני Prädicat von מצותך (d. h. das ת in תחכמני ist Praefix der 3. pers. sing. fem.), und es steht hier die 3 sing. fem. bei einem Plural. Dann würden unter den „Feinden" zu verstehen sein die Feinde unter den Gelehrten seines eigenen Volkes (Israels), wie Doëg, Aḥîtôfel und Andere. Er sagt dann von sich, dass er gelehrter sei als sie alle. Diese (zweite) Auffassung haben wir auch in der Übersetzung befolgt, und so denkt auch Ibn Ǵikatilia darüber. Diese Auffassung wird auch noch durch die folgenden Worte מכל מלמדי וכו׳ (v. 99) bestätigt. . . . . .

---

[1] Vgl. zu der ganzen Stelle Abulwalîd, l. c. p. 144 s. v. נגרת: ومنه عندى מתגרת ידך على زنة לכל תכלה ראיתי קץ. — Kimhi, ספר השרשים ed. Biesenthal und Lebrecht p. 163 s. v. כלה: והאומר כי תכלה מגזרת וכל בשליש על משקל מתגרת ידך מטה בזת ובזה כי שניהם מנחי הלמ״ד על דרך הדקדוק.

[2] D. h.: in beiden Fällen liegt ein proleptischer Ausdruck vor. Im zweiten Satz ist der Sinn: „Du ziehst ihre Kleider an, so dass sie nackt sind", und ebenso in unserem Satze: „Ich habe bei jedem Ding ein Ende gesehen, so dass es aufhört".

[3] D. h. der Sinn ist derselbe, als wenn es hiesse: תחכמני במצותך „Du machst mich weise durch deine Gebote."

Berichtigungen zu Mandelkerns kleiner Konkordanz.

Von Synodalvikar A. Zillessen, Simmern (Hunsrück).

*S. 17 Sp. 1 Zeile 4 v. u. lies bei וַתַּזְרֵנִי 2 S. 22, 40.
*„ 29 „ 3 lies bei מֵאִישׁ: Eccl. 7, 5.
*„ 48 „ 1 ergänze bei וְאִם Jes. 50, 2.
*„ 59 „ 2 sollte bei בֶּאֱנוֹשׁ neben Job 32, 9 auch die andere Zählung Job 32, 8 erwähnt sein.
*„ 61 Sp. 2 lies bei אֲסִירָיו Jes. 14, 17.
„ 93 „ 3 tilge bei לָבֶטַח vor Ps. 78, 53 den Trennungsstrich.
„ 114 Sp. 3 lies bei תִּבָּקַע Jes. 59, 5.
„ 115 „ 3 ergänze bei בַּבֹּקֶר zu Ez. 46, 13. 14. 15. Zeph. 3, 5 jedesmal: -[2]
*„ 126 Sp. 1 Zeile 1 v. u. lies 2 Ch. 32, 25.
„ 128 „ 3 lies bei הַגְּבִירָה 1 R. 11, 19.
*„ 138 „ 3 „ „ וְהַנִּגְלֹת Dt. 29, 28.
„ 145 „ 1 „ „ גֹּעֵר, גּוֹעֵר, Nah. 1, 4. Mal. 2, 3.
„ 145 „ 1 „ „ וַיִּגְעַר Ps. 106, 9.
*„ 243 „ 2 „ „ יֶחְסַר Jes. 51, 14.
*„ 246 „ 1 „ „ חֲצוּבִים Neh. 9, 25.
„ 248 „ 1 „ כְּחָצִיר statt בְּחָצִיר Ps. 129, 6.
*„ 273 „ 1 „ bei הוֹגָה Thr. 1, 5.
„ 317 „ 3 „ „ מוֹשִׁעֵךְ Jes. 43, 3.
*„ 353 „ 3 „ „ וּלְכַפֵּר 1 Ch. 6, 34.
*„ 379 „ 3 „ „ בְּלִמֻּדָי Jes. 8, 16.

S. 398 Sp. 1 bei כַּמּוֹכֵר fehlt vor 24,2 das Buchsignum Jes.

*„ 439 „ 2 lies bei וְהִזָּה Lev. 16, 14.

*„ 449 „ 3 „ „ הַמַּכִּים 2 R. 8, 29.

*„ 454 „ 2 „ „ נֹעֵר Jes. 33, 15.

*„ 454 „ 2 „ „ הִתְנַעֲרִי Jes. 52, 2.

*„ 459 „ 2 „ „ נַפְשָׁם 1 R. 8, 48.

„ 470 „ 2 „ „ נָשִׁיתִי Jer. 15, 10.

*„ 481 „ 1 „ „ יִסְבֹּל Jes. 53, 11.

*„ 481 „ 1 „ „ בַּסַּבָּל Neh. 4, 11.

„ 481 „ 1 „ „ סֻבֳּלוֹ Jes. 9, 3.

„ 482 „ 3 „ „ סָג Ps. 53, 4.

*„ 490 „ 3 „ „ וַיִּסָּמְכוּ 2 Ch. 32, 8.

„ 574 „ 1 „ „ בְמַפְגִּיעַ Job. 36, 32.

„ 574 „ 3 „ „ לִפְדּוֹת 1 Ch. 17, 21.

„ 574 „ 3 „ „ אֶפְדֶּה Ex. 13, 15.

„ 642 „ 3 „ „ נָקֵל Jes. 49, 6.

*„ 647 „ 2 „ „ קָפַץ Ps. 77, 10.

*„ 659 „ 1 „ „ הִקְשׁוּ Jer. 19, 15.

„ 726 „ 2 „ „ בְּשִׁבְטֵי Hos. 5, 9.

„ 735 „ 3 „ „ וְשֹׁבַבְתִּי Jer. 50, 19.

*„ 748 „ 3 „ „ שַׁכּוּל Hos. 13, 8.

„ 764 „ 3 „ „ שֹׁמּוּ Jer. 2, 12.

„ 769 „ 3 „ „ הַשְּׁמֻעָה 1 R. 10, 7.

Nachtrag

von Lic. Dr. Frhr. v. Gall in Mainz.

Die von meinem Freund Zillessen ermittelten Fehler der kleinen Konkordanz sind von mir an der Hand der grossen nachgeprüft worden. Dabei habe ich ein erschreckendes Resultat erzielt. Von 42 Fehlern der kleinen Konkordanz

finden sich 22 auch in der grossen, ich habe sie in der von Zillessen zusammengestellten Tabelle mit einem * versehen. Gleichzeitig gebe ich noch folgende Fehler, die ich mir bei Benutzung der grossen Konkordanz notiert habe:

S. 109b unter בֶּאֱמוּנָתְךָ l. Ps. 89, 50 für 92, 3.
„ 22d „ אָוֶן „ Jes. 1, 13 „ 1, 23.
„ 892a „ עַמִּים „ Ex. 15, 14 „ 15, 4.

Der Sühnegedanke bei den Sündopfern.

Von Prof. Dr. J. C. Matthes, Amsterdam.

Es war schon einigermassen lange her, dass die Stellvertretungstheorie zur Erklärung der gesetzlichen Sündopfer von neueren Gelehrten vertheidigt worden war, als auf einmal Paul Volz von Tübingen in dieser Zeitschrift wieder für sie eintrat mit einer Abhandlung über „die Handauflegung beim Opfer“[1]. Absichtlich scheint er Anderer abweichende Meinungen über diesen Gegenstand ausser Acht gelassen zu haben; es sei mir gestattet daran zu erinnern. Smend schrieb[2] „an eine stellvertretende Genugthuung ist beim Sündopfer schwerlich gedacht.“ Er meint selbst, dass die Hebräer die stellvertretende Hinrichtung überhaupt nicht kannten. Jedenfalls ist nach ihm das Sündopfer nicht stellvertretend, weil es auch in einem Mehlopfer bestehen kann, weil das Blut des Sündopfers hochheilig ist, weil von einer Unreinheit des Sündopfers nirgendwo die Rede ist, u. s. w. — Nicht weniger kräftig ist die Theorie bestritten worden von Nowack in seiner Archäologie[3]. „Diese Auffassung ist unmöglich“, meint er. „Mit Recht hat man behauptet, dass das Sündopfer, das wie alle andern Opfer קָרְבָּן ist (Lev. 1, 2) und bei dem wie bei allen andern Opfern die Dar-

[1] ZAW XXI (1901) S. 93—100.

[2] Religionsgeschichte S. 320.

[3] II, 231 f.

bringung der Fettstücke gefordert wird, unter den Gesichtspunkt einer Gabe an Gott zu stellen ist". — Stade behauptet[1] „das Sühnopfer (ḥaṭṭât) ist eigentlich ein Weihopfer, durch welches Personen und Dinge ihren profanen Charakter verlieren, den Charakter eines Eigenthums Gottes erhalten" — eine Erklärung, die selbstverständlich für die von Volz vertheidigte Stellvertretung, d. h. Befleckung des Thiers mit Unreinheit, Sünde und Fluch, keinen Raum lässt. — Wellhausen legt, ebenso wie Nowack, den Nachdruck auf den Begriff des qorbān: „das Mittel der Satisfaction, das Kopher, ist eine Gabe; das Geschenk macht den Sehenden blind"[2]. Um nicht Mehrere zu nennen, citire ich nur noch Baentsch[3]: „das Sühnopfer[4] darf nicht als Ersatz der Hingabe des eigenen Lebens durch Hingabe eines Thierlebens aufgefasst werden."

Der letzte oder jedenfalls einer der letzten unter den kritischen alttestamentlichen Theologen, der eine Satisfaction bei den Sündopfern annahm, war Kuenen. Er that es jedoch mit der Reserve, dass das Opferthier dadurch nicht unrein ward. „Man halte es dafür", schrieb er[5] „dass nach der Anschauung des Israëliten Jahve in seiner Gnade gestattet, dass die Seele des Opferthieres an die Stelle der Seele des Opfernden trete. Übertragung von Schuld hat dabei jedoch nicht Platz: das Blut des Thieres ist und bleibt rein." Aber dies ist eben nicht die von den alten Rabbinern und Kirchenvätern[6], von Maimonides und nun wieder von Volz, vertretene Ansicht. Nach Maimonides waren die geopferten Thiere unrein בעבור נושאים עונות („weil sie Sünden

[1] G. d. V. I. II, 254.

[2] Geschichte I,67. Composition des Hex.[2] S. 33.

[3] Exodus-Leviticus S. 321.

[4] Er meint das Sünd- und das Schuldopfer.

[5] Godsdienst van Israël, II, 175. Ich theile die Stelle in Übersetzung mit.

[6] Vgl. Bähr, Symbolik II, 339, N. 1.

trugen"), ja so sehr, dass הנוגע בהם מטמא („derjenige, des sie berührte, befleckt ward"). Volz lehrt[1]: „Der sündige bezw. unreine Mensch überträgt seinen Sündenstoff auf das Thier, und wird selbst desselben ledig und rein. Das mit dem unreinen Stoff behaftete Thier aber wird weggeschafft".

Die Übertragung der Sünde und Unreinheit ist bei Volz — ganz anders als bei Kuenen — das Wesentliche in der Stellvertretungstheorie. Fragt man ihn, wodurch denn die Übertragung vermittelt werde, so antwortet er: „durch die Handauflegung; indem der Sünder seine Hand auf das Opferthier stützt, überträgt er seine Unreinheit".

Zum Beweise, dass dies wirklich die israelitische Vorstellung war, sucht Volz darzuthun, dass die Handauflegung bei den Hebräern, im A. und N. T., immer Mittheilung von etwas an Andere bedeutet, entweder in bonam oder in malam partem. Kann dies nachgewiesen werden, so lässt sich leicht der Schluss ziehen, dass wahrscheinlich der Opferkultus keine Ausnahme von der Regel gemacht haben wird. Das Einzige, das dann noch folgen muss, ist eine Vertheidigung der Theorie gegen die Einwendungen, welche aus anderen Gründen erhoben worden sind[2].

Hauptsache in meiner Untersuchung wird desshalb die Frage nach der Bedeutung der Handauflegung sein müssen. Ehe ich darauf eingehe, will ich noch erst ein Wort sagen über eine Äusserung von Volz, die mir jedenfalls ganz unrichtig scheint. Er nimmt einen ganz engen Zusammenhang zwischen seiner Opfertheorie und der paulinischen Anschauung vom Tode Christi an. „Wie die Sünde und der Fluch auf das Thier übertragen wurde", schreibt er,

[1] S. 96.
[2] Vgl. das oben (S. 97 f.) angeführte.

„so ist auch (nach Paulus) sämmtlicher Sünden- und Fluchstoff, der an den Menschen klebte, auf Christus übertragen und mit der Wegschaffung von dessen σάρξ beseitigt." Diese Parallele ist jedoch bei Volz so wenig als möglich am Platz, weil nach ihm die ganze Übertragung und Stellvertretung in der Handauflegung gipfelt. Ist dies, wie er meint, zur Sündentilgung und Sühne nothwendig, so kann der Tod Christi den angenommenen Effect nicht gehabt haben, weil Ihm keine Hände aufgelegt sind. Wohl glaube ich mit Volz, dass in den paulinischen Briefen diesem Tode Sühnkraft beigelegt wird mittelst Übertragung, und also durch Stellvertretung. Auch ich kann das τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησε,[1] das Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα[2] und dgl. mehr nicht anders als so verstehen. Aber daraus geht dann auch hervor, dass Handauflegung kein so wesentlicher Factor bei der Stellvertretung ist, wie Volz meint. Warum Christi Tod stellvertretend war, wird im N. T. nicht gesagt, aber es ergiebt sich aus dem A. T. Die Theorie beruht auf der Lehre der Solidarität von Familien, Stämmen und Völkern, am Ende von der ganzen Menschheit. Weil sie eins sind, kann's geschehen, dass Kinder leiden für die Sünden der Väter und dass der heilige Knecht Gottes die Strafe seiner Mitbürger und Mitmenschen trägt, vgl. Jes. 53, 8b:[3] מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לַמָּוֶת. Die Vergleichung vom Sühntode Christi mit den israelitischen Sühnopferthieren, wie Volz sie macht, ist also unrichtig: 1) weil in casu Christi die Handauflegung fehlt, worauf es nach Volz ankommt; 2) weil das Stellvertretende dabei durch die Solidarität des

[1] 2 Cor. 5, 21.
[2] Gal. 3, 13.
[3] So zu lesen mit 𝔊 εἰς θάνατον.

Volkes und Menschengeschlechtes bedingt ist, wovon beim Sündopferthiere die Rede nicht sein konnte.

Doch kehren wir zur Hauptsache zurück. Welchen Werth hatte in Israel der Ritus der Handauflegung? Nach Volz war die Bedeutung immer dieselbe: „Handauflegung war Mittheilung". Nun ist zuzugeben, dass sie wirklich häufig so vorkommt. Volz hat viele Beispiele davon angeführt[1]. Da jedoch die Beweiskraft dieser Stellen schon vor fast vierzig Jahren von Ad. Merx geleugnet worden ist[2], achte ich es wohl der Mühe werth, auf dessen Bestreitung näher einzugehen, was Volz unterlassen hat. Nach Merx kann das Handauflegen nie als ein Darbringen oder Übertragen betrachtet worden sein, sondern war es immer symbolisch gemeint. So steht Num. 27, 18: „nimm dir Josua, den Sohn Nuns, einen Mann, in dem Geist ist, und stütze deine Hand auf ihn." Zu dieser von Volz angezogenen Stelle bemerkte Merx: „hier ist der Geist schon da vor der Handauflegung, also kann diese nicht den Geist mitgetheilt haben." Das ist doch schwerlich richtig. G e i s t, רוּחַ ohne Artikel, ist gewiss nicht der heilige Gottesgeist. Und was dem Josua durch Handauflegung mitgetheilt wird, ist nach 27, 20 nicht רוּחַ sondern הוד. Jedenfalls also wird durch die Hände etwas mitgetheilt, und darauf kommt es an. Wohl versucht es Merx, den Sinn der Mittheilung durch die Erklärung zu schwächen: „der הוד Mose sei nichts weiter als das Ansehen des Volksführers". Darin irrt er sich jedoch. הוד, oft synonym von הָדָר ist i. q. göttliche Herrlichkeit, die Majestät, mit welcher Moses höhere Autorität ausübt. Doch davon abgesehen, wird Dt. 34, 9a die רוּחַ חָכְמָה, deren Josua voll ist, sehr bestimmt der Wirkung der semika zugeschrieben:

[1] S. 93 f.

[2] ZWT VI (1863) S. 75 f.

„denn“, heisst es, „Moses hatte seine Hände auf ihn gestützt“[1]. Dies verhält sich nun nach Merx so: „der Deuteronomiker hat aus der Stelle in Numeri etwas Anderes gemacht, ihm hat sich die symbolische Handlung in eine Transfusion verwandelt, die der ursprünglichen Erzählung völlig fremd ist.“ Diese Auffassung ist indessen unvereinbar mit den Resultaten der Hexateuchkritik, nach denen Num. 27, 18 und Dt. 34, 9 beide von P sind[2]. Aber selbst wenn sie richtig wäre, würde die deuteronomische Stelle doch beweisen, dass die Erklärung der semika als übertragende Mittheilung in Israel geläufig war; sonst hätte der Deuteronomiker den Text von Num. nicht so auffassen können. — Was Merx weiter behauptet ist auch unrichtig, sc. dass die Singulare יָדוֹ und יָדְךָ, die Num. l. l. vorkommen, keine Übertragung von Gaben bedeuten können; dazu wäre, meint er, der Dual ידים (ידיו) nothwendig. Indessen wird gerade bei dieser Handauflegung der Dual angewendet, und Num. 27, 18 (Sing.) vgl. mit Dt, 34, 9 (Dual) beweist, dass beide Numeri promiscue im selben Sinn gebraucht werden. Vgl. auch Lev. 1,4 (יָדוֹ) mit 16, 21 (יָדָיו).

Es werden also in Israel geistliche Gaben durch Handauflegung vermittelt; dasselbe nehmen das N. T. und die christliche Kirche von der Handauflegung bei Weihung zu Kirchenämtern an. Auch hier ist der Ritus keine blosse Formalität, oder nur symbolische Handlung, sie übermittelt vielmehr, wenigstens nach der ursprünglichen Anschauung, das charisma, Vgl. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.

Im nämlichen Zusammenhang bespricht Volz auch Num.

---

[1] Der ganze Halbvers lautet: ויהושע בן־נון מלא רוח חכמה כי סמך משה ידיו עליו.

[2] Steuernagel, Deut. und Josua, Handkommentar S. 130. Wellhausen, Comp.[3] 118.

8, 10, wo bei der Einsetzung in ihr Amt den Leviten die Hände aufgelegt werden von den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Diese Handlung ist, wie er bemerkt[1], schwer vorstellbar, es sei denn, dass man mit Dillmann hierbei an Vertretung der Gemeinde durch ihre Ältesten denke[2]. Wie dem auch sei, mit Absicht wählte der Autor die Gemeinde, die, als Gesammtheit heilig, auch die heiligen Gaben mittheilen konnte. Denn man kann nur mittheilen, was man selbst besitzt; und als Inhaberin der betreffenden Gnadengaben konnte nur die Gemeinde selbst betrachtet werden.

Ausser dgl. charismata werden in Israel auch noch andere durch Handauflegung übertragen, wie beim Segen[3], bei der Heilung von Kranken, oder gar Erweckung von Todten. Man hielt es dafür, dass das göttliche, belebende Fluidum der Männer Gottes durch Berührung auf und in Andere übergehen konnte. Plastisch ist die Beschreibung 2 Kön. 4, 34: Elisa legte seinen Mund, seine Augen, seine Hände auf Mund, Augen und Hände des verstorbenen Knaben, und machte ihn so lebendig. Mc. 5, 27—30 berührt ein krankes Weib das Kleid Jesu und fühlt sich geheilt; Jesus aber fühlt, dass ihm Kraft entzogen worden ist.

Von der Mittheilung geistlicher und materieller guter Gaben giebt's also in der Bibel Beispiele genug; von der Übertragung schlechter Dinge, als Fluch, Schuld und Unreinheit, finde ich, unabhängig von dem Opfercultus, keine. Volz dagegen meint auch solchen begegnet zu sein. Lev. 24, 14 und Susanna V. 34 legen Zeugen ihre Hände auf einen Angeklagten. Warum? Volz und die neue niederl. Übersetzung des A. T. ad Leviticum l. l. antworten: „damit

[1] S. 100 N. 1.
[2] Vgl. Lev. 4, 15.
[3] Gen. 48, 14. Mc. 10, 16.

übertrugen sie die Schuld auf ihn[1]. Ich verstehe das nicht. Die Zeugen sind doch nicht schuldig; im Gegentheil, sie bezeugen die Schuld eines Anderen. Wie können Nichtschuldige Schuld übertragen? Nach Volz ist es damit so gestellt: „Die Lev. 24 genannten Zeugen sind durch das Anhören der Gotteslästerung, von der a. a. O. die Rede ist, mitbefleckt worden, und laden nun durch die Handauflegung ihre Befleckung auf den Schuldigen ab.“ Ein wunderbarer, ganz unannehmbarer Kreislauf. Der Gotteslästerer fängt an, sich selbst und die Umgebung zu beflecken, dadurch werden epidemisch auch die Zeugen befleckt: und nachdem dies geschehen ist, übertragen diese mittelst der Handauflegung die Unreinheit wieder auf den Gotteslästerer. Wie unnatürlich ist das! Hat der Mann sich selbst durch die Jahveschmähung befleckt, so braucht man ihn doch nicht aufs Neue zu beflecken. Es würde unnöthige Mühe gewesen sein. Die Ursache des Handauflegens muss also im Falle des Gotteslästerers eine andere gewesen sein, als Volz annimmt; und dasselbe gilt, aber in noch höherem Grade, von dem Falle Susanna's. Hierbei gabs keine Gotteslästerung anzuhören, und konnte diese also die Umgebung und die Zeugen nicht beflecken. Wodurch sollten sie dann unrein geworden sein? Durch Susanna's Unkeuschheit? Aber da die Frau im Gegentheil keusch war, kann auch dies nicht in Betracht kommen.

Ist in beiden Fällen das Handauflegen von Zeugen unmöglich im Sinne der Mittheilung und Übertragung zu verstehen, so wird wahrscheinlich, dass wir hier einen Ritus haben, der nicht reëll, sondern symbolisch zu erklären ist. Die Bedeutung der Handauflegung beim Gerichte kann keinen andern Sinn gehabt haben als den der Bestätigung,

---

[1] „Zoo legden zij de schuld op hem.“

dass die Beschuldigung demjenigen galt, dem die Hände aufgelegt wurden.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich, dass es in Israel zweierlei Handauflegung gegeben hat, und es lässt sich also nicht a priori entscheiden, welche von diesen zwei auf die Sündopfer angewendet wurde. Hätte es, wie Volz meint, nur e i n e Handauflegung, die der Mittheilung, gegeben, so würde man vielleicht geneigt sein können, mit ihm auch an diese eine im Opferkult zu denken. Jetzt aber, da wir die Wahl zwischen zwei haben, lässt sich a priori nichts bestimmen und muss eine nähere Erörterung über die Opfer selbst uns lehren, welche Annahme die richtige sei. Ausser bei den Sündopfern[1] kam die Handauflegung auch bei den olôt[2] und bei den schelamim[3] vor. Dass bei diesen zwei letztgenannten Opferarten die Auffassung der Übertragung und Mittheilung gar nicht statthaft ist, darf wohl als selbstverständlich gelten[4]. Denn was würde bei Brand- und bei Bundesopfern der Opfernde seinem Thiere mitgegeben haben? Sünde und Schuld? Davon war aber bei diesen Opfern die Rede nicht, am wenigsten bei den schelamim; denn bei der ôlah spricht wenigstens Lev. 1, 4 auch von Sühne. Hier bleibt nichts übrig als die symbolische Auffassung, d. h. der Opfernde erklärt mit diesem Ritus das Opferthier für das seinige. Nun wird man es vielleicht sehr wahrscheinlich finden, dass

---

1 Nach der jüdischen Tradition auch bei den Schuldopfern, s. Nowack Arch. II, 235.

2 Lev. 1, 4.

3 Lev. 3, 2.

4 Auch Volz fragt S. 99: „Wie stimmt es nun aber zu dieser Theorie, dass das Handaufstemmen auf das Opfer hier auch bei solchen Opfern erwähnt ist, denen die Beziehung zur Sünde fehlt?“ Es kann also, auch nach ihm, bei diesen Opfern den von ihm angenommenen Sinn nicht gehabt haben.

die nämliche Auffassung bei den Sündopfern[1] gegolten hat. Ich bin derselben Ansicht, aber muss doch bemerken, dass ohne nähere eingehende Untersuchung dies nicht angenommen werden darf, weil das Sündopfer, obgleich es mit den anderen Opfern den Opfercharakter gemein hat, sich davon doch wieder durch seine Sühnekraft und seinen Sühnezweck unterscheidet[2].

Es würde keinen Nutzen haben, bei dieser Untersuchung alle Texte zu behandeln, in denen von der Handauflegung bei Sündopfern die Rede ist[3]. Nur diejenigen müssen näher in Betracht gezogen werden, in denen eine gewisse Beziehung zwischen der Handauflegung und der Wirkung des Opfers, bezw. der Sühne, angenommen wird oder angenommen zu werden scheint. Dass dies nicht durchschnittlich der Fall ist, ergiebt sich z. B. aus 2 Chron. 29, 23 f, wo wir lesen: „Man brachte die Sündopferböcke vor den König und vor die Volksversammlung; sie stützten darauf ihre Hände, die Priester schlachteten sie und gossen das Blut zur Entsündigung auf den Altar, um damit Versöhnung zu thun für das ganze Israel.“ Hier wird die Sühnkraft des Opfers nicht an die Handauflegung geknüpft, sondern, wie gewöhnlich, in der Blutsprengung gesucht. Dagegen steht das כִּפֶּר Lev, 1, 4[4]

---

[1] Nach Volz ist umgekehrt „bei den übrigen Opfern eine Nachbildung des für das Sühneopfer spezifischen Ritus eingetreten, *ohne dass mit dem Ritus auch sein ursprünglicher Sinn mitgegangen wäre*“. Wie unwahrscheinlich ist besonders das letzte. Volz übersieht auch, dass die Sündopfer die jüngsten Opfer sind, denen die älteren wohl nichts mehr entlehnt haben werden.

[2] Nowack l. l. II, 227.

[3] Sieh die Stellen bei Volz S. 95.

[4] Hier ist noch, wie Hiob 1, 5, beim Brandopfer die Rede von Sühne. Daraus folgt jedoch nicht, dass die ôlah und die chattât als identisch betrachtet wurden; vgl. Ex. 29, 18 mit 29, 14, wo die beiden Opferarten nicht nur unterschieden, sondern selbst sich gegenüber gestellt werden.

gleich nach וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה, und folgt es auch Num. 8, 12 nach וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים. Hat dieser Gesetzgeber hiermit sagen wollen, dass die Sühne von der Handauflegung abhängt, dass sie und nicht das Blutsprengen das Essentielle und der eigentliche Factor dabei ist, so befand er sich, indem er dies lehrte, im Widerspruch mit Lev. 17, 11: הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר. Benzinger[1] und Baentsch[2] meinen wirklich, das sei der Fall. Nun wäre freilich diese Inconsequenz in P zu erklären aus dem Umstande, dass Lev. 17, 11 von P[1] herrührt, indem bekanntermassen die zwei anderen Stellen von P[2] sind. Doch ich bin von der Richtigkeit der von den zwei genannten Gelehrten gegebenen Erklärung nicht überzeugt. Denn fürs Erste würde man dann annehmen müssen, dass nach Ex. 29, 33 und Lev. 10, 17 die Sühne vom Essen des Sündopferfleisches durch die Priester abhing. Zweitens aber sagt schon der folgende Vers, Lev. 1, 5, der die Blutmanipulation deutlich vorschreibt und betont, dass für P[2], ebenso gut wie für P[1], „in dem Blutsprengen der eigentliche sacramentale Mittelpunkt der Feier lag"[3] Der Werth der Handauflegung muss also darin gesucht werden, dass sie die subjektive Bedingung für die Wirkung des Opfers war.

Aber selbst wenn Benzinger und Baentsch im Rechte wären, würde Lev. 1, 4 doch nicht lehren, dass die Handauflegung der sühnende Factor war, d. h. dass sie die Schuld und die Unreinheit des Opfernden auf das Thier übertrug. Dies ist selbst ausgeschlossen. Denn das Opfer, das die Sühne bringt, ist nach 1, 2 קָרְבָּן לַיהוָה, vgl. Lev. 4,

---

[1] Arch. S. 455 „Wenn daneben die Erlangung der Kapparah von der Handauflegung abhängig gemacht wird, so liegt hierin eine gewisse Inconsequenz von P."

[2] Ex.-Lev. S. 311.

[3] Vgl. Herm. Schultz, Alttest. Theol., 415.

18; 23, 28. Weiter wird das Blut dieser Thiere rings an den Altar gesprengt, vgl. Lev. 1, 5b; 4, 18. 25, oder vor dem Vorhang hingespritzt Lev. 4, 6. 17; auch werden die Hörner des Altars damit bestrichen, Lev. 4, 25. Das Alles scheint doch rein unmöglich, wenn die Thiere durch Auflegung der sündigen, unreinen Hände erst unrein gemacht waren[1]. Wie wäre dann die Heiligkeit ihres Fleisches, die Lev. 10, 17 absichtlich gelehrt wird, zu erklären? Volz kennt diese Schwierigkeit. „Unsere Annahme," schreibt er[2], „begegnet dem Einwand, dass das Sündopferthier nicht mehr hätte Jahve geopfert werden können, nachdem der Fluch oder der Unreinheitsstoff darauf gelegt war." Er meint aber dieses Argument widerlegen zu können mit der Behauptung, dass „die Sündopfer urspünglich nicht Jahve galten, sondern den menschenfeindlichen Dämonen." Davon, schreibt er, sind noch deutliche Spuren im A. T. „Wir erfahren z. B. Lev. 4, 7 dass beim Sündopfer alles Blut gegossen werden soll אל יסוד, also auf den Boden. Das bedeutet, dass das Blut die Seele des Opferthieres für die unterirdischen, schwarzen Dämonen bestimmt ist." Nun ist es aber an sich schon sehr unwahrscheinlich, dass die für die unterirdischen Dämonen bestimmten Gaben je dem Jahve geheiligt worden sind. Wenn Volz dies aus dem „unverhüllten כל" abgeleitet, welches „zeigt wie die Sache ursprünglich gemeint war", so hält er כל im jetzigen Zusammenhang für eine Inconsequenz, vergisst aber, dass es auch in anderen Stellen die Bedeutung: alles Übrige, alles Andere hat[3]. Der schwächste Punkt seiner Erklärung ist aber, dass „die teuflischen Bocksgestalten", denen, wie er auf Grund von Lev. 17, 7 meint, die Sündopfer gebracht worden sein sollen, keineswegs unterirdische

---

[1] Vgl. Merx a. a. O. S. 73.

[2] S. 97 f.

[3] Richt. 16, 17; 1 Sam. 8, 5.

Götter waren, da sie vielmehr in Einöden, Trümmern und Wüsteneien, d. h. auf der Erde, wohnten.[1] Das אל יסוד kann also nicht wohl auf sie hinweisen.

Einen weiteren Beweis findet Volz hierin, dass zum Sündopfer gemeiniglich ein Ziegenbock verwendet wird, d. h. das Thier, das seiner Art nach den teuflischen Bocksgestalten (resp. den unterirdischen Dämonen) verwandt ist. Man fragt sich jedoch, wie den bockgestaltigen Göttern das Opfer ihrer Abbilder, der ihnen ähnlichen Thiere, gefällig sein konnte[2]. Ausserdem werden wenigstens ebenso viele Stiere als Böcke für die chaṭṭāt verwendet, und kommen Ziegen, Kälber, weibliche Schaflämmer, Tauben, Feinmehl als solche vor[3]. Der Bock ist also nicht das typische Sündopferthier.[4]

Zum Beweise, dass die Sündopfer eigentlich nicht Jahve, sondern den Dämonen galten, wird noch angeführt, dass „Lev. 16 der Sündenstoff in das Reich des bösen Dämons geschickt, und dass an anderen Stellen der Leib des Sündopferthieres ausserhalb des Lagers verbrannt wird." Mit der ersten Bemerkung spielt Volz an auf den Ritus am Versöhnungstage: der für den Dämon Azazel bestimmte Bock wird in die Wüste gesandt, nachdem ihm durch die Handauflegung alle Sünden Israels aufgelegt worden sind Lev. 16, 21. Nun ist aber diese Ceremonie eine ganz andere als das Opfern zur Ehre der Götter; denn der Azazelbock wird nicht verbrannt und mit seinem Blute wird nicht gesühnt.

---

[1] Jes. 13, 21; 34, 14; 17, 7; 2 Kön. 23, 8; 2 Chron. 11, 15. Baentsch a. a. O. S. 382, 389.

[2] Vgl. jedoch Rob. Smith, Die Religion der Semiten S. 220.

[3] Nowack, Arch. II S. 229 f.

[4] Da bei Israel die Sündopfer nicht den unterirdischen Göttern gebracht wurden, hat für diese Untersuchung die Frage wenig Werth, ob dies, wie Volz S. 98 behauptet, bei den Griechen und Ägyptern wohl der Fall war.

Die Analogie fehlt also; und zugleich lässt sich aus der Manipulation mit diesem Sündenbocke schliessen, dass Übertragung der menschlichen Unreinheit mittelst Handauflegung nur statthaft war bei einem Thiere, das nicht geschlachtet und dessen Blut Jahve nicht gewidmet wurde. Das geht nämlich besonders aus dem Gegensatz zwischen der Behandlung dieses Bockes und dem Jahvebock des Versöhnungstages hervor, vgl. Lev. 16, 15. „Er soll den Sündopferbock für Jahve schlachten und sein Blut hinter den Vorhang bringen, es auf die Deckplatte spritzen, und so dem Heiligthume Sühne verschaffen wegen der Unreinigkeiten der Söhne Israels." Dies wird nur mit Rücksicht auf den Jahvebock, nicht vom Azazelbock gesagt. Aus der Unreinheit des in die Wüste geschickten Bockes und seiner Bestimmung für einen bösen Dämon folgt also nicht, dass auch der andere Bock des Versöhnungstags, und dass überhaupt alle Sündopferthiere, unrein und bösen Dämonen geweiht waren. Der Unterschied ist vielmehr so gross, dass was von dem einen galt, hoc ipso nicht von den anderen gegolten haben kann. Nur die Handauflegung haben sie gemein; und da Lev. 16, 21 ausdrücklich erklärt, dass sie beim Azazelbock mittheilende Kraft hat[1], so meint Volz[2], es gehe nicht wohl an, zwischen der Handaufstemmung auf den Azazelbock und der im übrigen Kult einen solchen Unterschied zu machen, wie es Rob. Smith thut[3]. Doch auch dies ist nicht richtig. Smith hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass nur beim Azazel-

---

1 וְנָתַן אֹתָם עַל־רֹאשׁ הַשָּׂעִיר.

2 S. 95.

3 Die Religion der Semiten (Übersetzung R. Stübe) S. 324 f. „Im levitischen Gesetz wird das Aufstützen der Hände auf den Kopf des Opfers nicht formell als eine Übertragung der Sünden des Volkes auf sein Haupt erklärt, ausser beim Sündenbock. Bei gewöhnlichen Brand- und Sündopfern wird das Auflegen der Hände vom Gesetz offiziell nicht als eine Übertragung der Sünde auf das Opfer gedeutet."

bock und nicht bei den Sündopfern das Gesetz die Handauflegung offiziell als Übertragung deutet. Und dass es keine Willkür ist, zwischen den beiden Riten zu unterscheiden, ergiebt sich aus den ganz verschiedenen Handlungen bei beiden. Verglichen mit dem Jahvebock, der verbrannt und mit dessen Blut das Heiligste besprengt wird, ist der andere Bock kaum ein Opfer zu nennen.

Doch Volz glaubt noch einen anderen Punkt von Übereinstimmung zwischen dem Azazelbock und den Sündopferthieren entdeckt zu haben. Gerade so wie der Sündenbock (für Azazel) in das Reich des Dämons geschickt wird, wird an anderen Stellen der Leib des Sündopferthieres ausserhalb des Lagers verbrannt. Und auch hieraus folgert er dann, dass die Thiere verbrannt wurden, weil sie (durch die Handauflegung) unrein waren.

Die Opfer, von denen hier die Rede ist, sind sogenannte Sündopfer höheren Ranges, die unter Umständen für den Hohenpriester, die Priester oder die Gemeinde zu bringen waren.[1] Ihr Fleisch ward nicht, wie das der gewöhnlichen Privat-Sündopfer, von den Priestern im Tempelvorhof gegessen[2], sondern weggeschafft[3]. Warum? Nach Benzinger[4] u. A. weil das Fleisch der Opfer, welche die Sünden der Priester selbst und der Gemeinde, deren Repräsentanten sie waren, tilgten, schwerlich ihnen zufallen und von ihnen verzehrt werden konnten. Volz dagegen sucht die Ursache der Wegschaffung in der Unreinheit der Thiere durch die Handauflegung. Dann wären aber die letztgenannten Sündopfer spezifisch verschieden gewesen von den andern, die von heiligen Männern am heiligen Orte gegessen wurden.

---

1 Exod. 29, 14 Lev. 4, 11 u. 21. 16, 27.
2 Lev. 5, 13; 7, 6 f.
3 Lev. 4, 12. 21
4 Arch. 450 f.

Das ist jedoch an sich wenig wahrscheinlich, und wird auch Lev. 10, 17 bestimmt geleugnet, wenn (anders freilich als 4,21) vom Sündopfer für die Gemeinde gesagt wird, dass es hochheilig sie und also ruhig von den Priestern an der heiligen Stätte gegessen werden könne. Hierzu kommt noch, dass gerade bei den Sündopfern für Gemeinde und Priester die Blutsprengung besondere reinigende Kraft hatte[1], was doch nicht der Fall hätte sein können, wenn die Thiere, deren Blut an die Hörner des Altars gestrichen und vor dem Allerheiligsten gespritzt ward, unrein gewesen wären. Ihre Reinheit geht auch hervor aus der Vorschrift, dass die Verbrennung statt haben soll an einem reinen Orte (מָקוֹם טָהוֹר)[2]. Nun hat freilich P. Haupt[3] behauptet, dieser Ausdruck sei ein Euphemismus für das Gegenteil: ein unreiner Ort. Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich und in Widerspruch mit der Regel: als das Verbrennen das Wesentliche im Ritus ward, musste der Ort ausserhalb der Stadt, wo es vollzogen wurde, naturgemäss selbst ein Heiligtum werden[4]. Hiermit stimmt dass auch die Asche der verbrannten ôlah an einen reinen Ort geschafft wurde[5], natürlich ihrer Heiligkeit wegen, denn diese „Asche galt als heilig“, wie Baentsch[6] richtig bemerkt.

Eine besondere Erörterung verdient die Frage, die bei dieser Untersuchung nicht unterbleiben darf: wozu diente das bei den Sündopfern vorgeschriebene Waschen und Baden? Wir lesen[7]: Wenn vom Blute des Sündopferthieres etwas

---

1 Lev. 4, 6 f. u. 17 f. 16, 19.
2 Lev. 4, 12.
3 Amer. Orient. Soc. Proc. 1894 Apr. p. CIII (bei Baentsch S. 323).
4 Rob. Smith a. a. O. 286 Ich habe konnte in musste geändert.
5 Lev. 6, 4.
6 S. 334.
7 Lev. 6, 20 f.

an ein Kleid spritzt, so soll dasjenige, woran es gespritzt ist, an heiliger Stätte gewaschen werden[1]. Ein irdenes Gefäss, in dem das Sündopferfleisch gekocht wird, muss zerbrochen werden; war es aber in einem kupfernen Gefäss gekocht, so muss dieses gescheuert und mit Wasser gespült werden. Am Versöhnungstage müssen der Hohepriester, der den Sündopferbock ליהוה geopfert, und derjenige, der die Verbrennung desselben vorgenommen hat, sich selbst in Wasser baden und ihre Kleider waschen[2]. — Geschieht das Alles der Unreinheit der Thiere wegen? Man könnte geneigt sein, es mit Volz zu behaupten, wenn man weiter[3] liest, dass auch derjenige, welcher den Bock zu Azazel geleitet und damit sich verunreinigt hat, seine Kleider waschen und seinen Körper in Wasser baden müsste. Doch man beobachte den Unterschied, der damit angedeutet wird, dass beim Jahvebock die Betreffenden sich an einem heiligen Orte waschen und reinigen, was eben nicht mit Bezug auf den Azazelbock vorgeschrieben wird. Also ist das was im ersteren Falle abzuwaschen ist, nicht das Unreine, sondern das Heilige, ganz conform der priesterlichen Lehre: jedermann der das Fleisch eines Sündopferthieres berührt, wird dadurch heilig[4]. Die Folge davon ist, dass der Priester, der beim Altar fungirte, bevor er wieder in die profane Welt geht, sich und seine Kleider waschen muss. Denn als Hochheiliges ist Fleisch und Blut des Sündopfers in hohem Grade gefährlich; weil Heiligkeit ebenso gut für ansteckend gilt wie Unreinheit; die Übertragung von Heiligkeitsstoff bewirkt nl.

[1] 𝔊., Pesch., Vulg., Baentsch lesen richtig תְּכֻבַּס vgl. 13, 58; 15, 17, M. תְּכַבֵּס.

[2] Lev. 16, 24. 28.

[3] Lev. 16, 26.

[4] Lev. 6, 20a.

für die davon betroffene Person ein tabu[1]. Es ist dieselbe Anschauung, nach welcher Ezechiel[2] vorschreibt, die Priester sollen nach dem Opferdienst die heiligen Kleider ausziehen und andere anziehen, „damit sie das Volk mit ihren Kleidern nicht heiligen."

Volz scheint dennoch der Ansicht zu sein, dass, wenn bei Thieropfern Waschen vorkommt, dasselbe immer den Zweck hat, die Unreinheit der Thiere zu entfernen. Einen schlagenden Beleg für diese Annahme liefert s. E. das Dt. 21, 6 beschriebene Händewaschen der Stadtältesten über der zur Sühne für die Gegend getödteten Opferkuh; „hier wird," sagt er, „der Unreinheitsstoff, der an dem befleckten Gebiet, bezw. dessen Vertretern, haftete, auf das Opferthier übertragen und durch dessen Wegschaffung weggeschafft." Da muss dann doch das Folgende bemerkt werden. Die hier als Sündopfer angezogene Kuh zeugt, wenn ihr Opfer so erklärt wird, im Grunde gegen Volz' Theorie, dass die Übertragung der Unreinheit mittelst der Hände geschieht, weil dieser Kuh die Hände nicht aufgestützt werden. Wohl waschen die Ältesten ihre Hände; aber dass damit die Unreinheit der Vertreter entfernt und auf die Kuh übertragen wird, wie Volz meint, ist mit keinem Worte gesagt oder angedeutet. Ja, es ist selbst ausgeschlossen durch den Umstand, dass die Ältesten bei dem Händewaschen beten: „unsere Hände haben das Blut nicht vergossen, unsere Augen es nicht gesehen"[3], wir sind also rein und

---

[1] Baentsch a. a. O. 336, 386 Vgl. Apollonius Rhodius, Argonautica V, 702. Schömann, Gr. Alterthümer II 5, 13. Rob. Smith (Stübe) S. 270: „Das Opferblut war zu heilig um in dauernder Berührung mit einem Menschen zu bleiben, der alsbald wieder in das gewöhnliche Leben zurückkehrte; deshalb wurde es wieder mit Wasser abgewaschen".

[2] 44, 19.

[3] Dt. 21, 7.

unschuldig". Wenn nun nach diesen Worten die Händewaschung bei der Kuh keine Entfernung von Sünde und Unreinheit, sondern bloss Betheuerung der Unschuld bedeutet haben kann, so hängt der Ritus offenbar zusammen mit dem bekannten israelitischen Ausdrucke: „seine Hände in Unschuld waschen."[1] Das bedeutet nicht: „die Schuld, die an den Händen haftet, abwaschen", sondern: „seine Unschuld betheuern". Ps. 73 l. l. ist es synonym mit „das Herz rein halten", und auch Pilatus kann nach dem evangelischen Contexte nicht haben sagen wollen, dass er „den Unreinheitsstoff, der an dem befleckten Gebiet haftete", pro parte sua von sich abwälze, sondern, wie er selbst erklärt, dass er keine Schuld habe.

Nun wird man freilich fragen: wozu die Waschung, wenn keine Sünde oder Unreinheitsstoff wegzuschaffen war? — Darauf ist zu antworten: Wasser, bes. lebendiges, strömendes Wasser war, nach israelitischer Ansicht, ein göttliches und also heiligendes Element. Es verlieh an sich eine Weihe, d. h. auch da wo keine Unreinheit wegzuschaffen war. „Waschwasser und Weihwasser gehen in einander über", sagt Wellhausen[2]. Dies ist richtig. Das Jordanwasser entfernte nicht nur Unreinheit[3] und Sünde[4], sondern es schenkte durch seine Weihe auch positiv Reinheit, Eintritt in das Gottesreich. Demnach konnte und musste Christus, obgleich ohne Sünde, getauft werden[5]. Hiermit hängt das Waschen der Hände zur Betheurung der Unschuld zusammen. Es ist nicht nöthig, dass Unreinheit da sei: die Waschung mit dem göttlichen, reinen Elemente bedeutet die Unschuld des sich Waschenden.

---

1 Ps. 26, 6; 73, 13; Mt. 27, 24.
2 Reste arab. Heidentums², 172.
3 2 Kön. 5, 10.
4 Mt. 3, 5.
5 Mt. 3, 14—17.

Wie dem auch sei, selbst wenn das Händewaschen Dt 21 die Bedeutung haben könnte, welche Volz ungeachtet der Confession in Vs. 7, ihm zuerkennt, so würde — ich wiederhole es — damit doch nichts für Volz' Theorie gewonnen sein, weil bei dieser Alles von der Handauflegung abhängt, die hier überhaupt nicht stattfindet. Er ist selbst sehr zweifelhaft, ob die Kuh als stellvertretend betrachtet wurde. Nach Dillmann, Öttli und Steuernagel[1] war dies der Fall. „Die Bedeutung der Ceremonie", schreibt letzgenannter, „ist vermutlich die, dass man durch das Töten der Kuh ausdrücken wollte, man sei bereit den Mörder zu töten, wenn man ihn kennte, sodass an der Kuh stellvertretend die Strafe vollzogen wird." Doch er ist selbst nicht von der Richtigkeit seiner Vermutung überzeugt, wenn er folgen lässt: „die Vergebung wird aber nicht durch diese Ceremonie erwirkt." Was würde das für ein stellvertretendes Opfer sein, das nicht den geringsten Effect hätte? Viel wahrscheinlicher ist darum die Annahme, dass in diesem Falle, wie überall sonst im Opfergesetz, die Gabe an Jahve und bes. die kostbarste, das gespritzte Blut, für Sühne wirkend gehalten wurde.

Um seiner Beweisführung die Krone aufzusetzen, beruft Volz sich noch auf Analogien des Alterthums. „Die Vorstellung," sagt er, „dass die Unreinheit oder der Fluch auf das Thier übertragen und durch das Thier weggeschafft wird, findet sich auch in anderen Religionen." Davon bringt er einige Beispiele bei[2], die sich leicht noch mit anderen vermehren liessen. Auch aus dem A. T. selbst hätte er noch einige anführen können, woraus hervorginge, dass dieser

[1] Deut.-Jos. S. 78.
[2] S. 96 f.

Gedanke auch dem israelitischen Alterthume weder fremd war noch fehlte. Bei Sacharja[1] wird die Schuld Israels auf eine Epha übertragen und mittelst dieser nach Babylonien weggeschafft. Und wie bei den Arabern eine Frau vor ihrer Wiederverheiratung einen Vogel mit der Unreinigkeit ihrer Witwenschaft belastet und fortschickt[2], so lässt das priesterliche Gesetz einen Vogel fortfliegen mit der Krankheit eines Aussätzigen[3].

Aber dies Alles und mehr Derartiges beweist doch wohl nichts für die Übertragung der Unreinheit auf das Sündopferthier im hebräischen Gesetze, weil hierbei, nach Volz selbst, alles auf die Handauflegung ankommt, welche gerade in diesen Beispielen fehlt. Und was die Sühnopfer des Alterthums anbetrifft, so hat schon Rob. Smith nachgewiesen[4], dass z. B. bei den Griechen die bevorzugten Sühnopfer heilige Thiere waren, und dass „der wesentliche Theil des Sühnebrauches in der Applikation des Blutes des Opfers an die schuldbeladene Person bestand, was nur verständlich ist, wenn das Opfer ein heiliges Sacramentum war." Bei den Römern ward, ebenso wie bei den Israeliten, das Fleisch der Sühnopfer von den Priestern gegessen, und bei dem jährlichen Sühnopfer der Fratres Arvales genossen die opfernden Priester selbst das Blut[5]. Bei den Ägyptern wurde wohl der Kopf des von Herodot[6] beschriebenen Thieres verflucht; der Handauflegung aber geschieht bei ihm mit keiner Silbe Erwähnung[7]. Auch hier also findet die von

[1] 5, 5—11,
[2] Smith-Stübe, S. 324.
[3] Lev. 14, 7. 53.
[4] Smith-Stübe S. 270.
[5] Marquardt, Sacralwesen S. 185. Servius ad Verg. Aen. 3, 132.
[6] II, 39.
[7] Vgl. Bähr, a. a. O. II, 339.

Volz vertheidigte Theorie keine Stütze, sodass am Ende ihr jeder Grund fehlt. Dass die Handauflegung bei den hebräischen Sündopfern den Zweck hätte, die Sünde und Unreinheit des Opfernden auf das Thier zu übertragen, ist eine Behauptung, die sich nicht wahr machen lässt, wie ich im Vorhergehenden hoffe bewiesen zu haben. Die Satisfactionstheorie bei den israelitischen Sündopfern, schon aus anderen Gründen durchaus unhaltbar, ist also auch durch die Handauflegung nicht zu retten, sondern als falsch zu verwerfen.

Wir brauchen uns bei diesem Schluss nicht irre machen zu lassen durch die Argumentation, womit Volz eine andere, hergebrachte Auffassung der Handauflegung bei den Sündopfern bekämpft. Wenn sie keine transmissio peccati et culpae bedeutet, fragt er, was kann sie dann sein? Ist sie manumissio in dem Sinne, dass der Mensch durch die Handauflegung das Opferthier aus seinem Besitz Jahve übergebe? Er verneint dies aus mehreren Gründen. Angenommen dass er damit Recht hat, folgt dann aus der Unzulänglichkeit der manumissio-Erklärung die Richtigkeit der von ihm gegebenen? Keineswegs, denn, wie er selbst anerkennt[1], kann bei den Brand- und Bundesopfern die Handauflegung doch keinenfalls die Bedeutung der Übertragung von Unreinheit haben, weil ihnen die Beziehung zur Sünde fehlt[2]. Also muss es doch jedenfalls für diese eine andere Erklärung als die transmissio geben. Kann's die manumissio nicht sein — und davon ist doch eigentlich mehr bei Sklaven die Rede —, so ist's vielleicht die Andeutung und symbolische Erklärung des Betreffenden, es sei sein Thier, seine Gabe, die der Gottheit angeboten

[1] S. 99.

[2] Sieh oben S. 105.

wird[1]. Und wenn dieser Gedanke bei den Brand- und Bundesopfern vorherrschte, wie wahrscheinlich ist, warum sollte er nicht auch bei den Sündopfern die Erklärung des Ritus sein können? Liegt doch auch bei diesen die cardo rei im Begriff qorbân, Gabe; und bei der besonderen Blutsprengung darin, dass das Blut Hauptnahrung der Gottheit war.

1 Vgl. den Sinn der Handauflegung der Zeugen im Gerichte, oben S. 104f.

Miscellen.

Von Prof. Dr. J. C. Matthes, Amsterdam.

Num. 24, 19 befriedigt der Text nicht. Gewöhnlich übersetzt man: „Er wird herrschen von Jakob aus und Entronnene hinwegtilgen aus den Städten." Doch ob מֵעִיר kollektiv aufgefasst werden und aus den Städten bedeuten kann, ist fraglich. Und aus welchen Städten? Es sind keine genannt. Andere lesen מֵעִירוֹ, aus seiner Stadt, aber nichts spricht für diese Textänderung. Und wer ist er? David oder der zukünftige König? Im vorhergehenden sind sie nicht genannt. Darum übersetzen Viele וירד מיעקב: „man wird herrschen von Jakob aus." Doch das „von Jakob aus" ist gezwungen, und was bedeutet in einem Siegesliede Israels das unbestimmte man. Die von Dillmann verworfene Lesung וְיִרְדֵּם י׳, Jakob wird über sie (die V. 18 genannten Edomiter) herrschen, scheint doch wohl die richtige. Dillmann meint, so fehle der Gedankenfortschritt. Doch Vss. 18 u. 19 sind einigermassen parallel. Vs. 19^b ist nun das מֵעִיר, dem sich kein Sinn abgewinnen lässt, wahrscheinlich entstanden aus Verschreibung für סֵעִיר, andere Schreibart von שֵׂעִיר. Der Sinn des Halbverses ist dann: und er wird vertilgen die Entronnenen (שְׂרִידֵי) Seïrs. Aus Ob. 14, 15^b — denn 15^a gehört nicht zum Context — ergiebt sich, dass die hier ausgesprochene Hoffnung eine geläufige war. Es scheint mir diese Emendation auch der v. Gall's in der Stade gewidmeten Festschrift וְאִבַּד שָׂרִיד מִשֵּׂעִיר vorzuziehen.

Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18 ספר הישר. Dass 1 Kön. 8, 53 (nach G) mit βίβλιον τῆς ᾠδῆς = ספר השיר dasselbe Liederbuch angedeutet ist, wird allgemein angenommen und ist auch wohl nicht zweifelhaft. Ich frage: ist es nicht wahrscheinlich, dass das Buch wirklich סֵפֶר הַשִּׁיר hiess, und dass ספר הישר eine metathetische Verschreibung davon ist? Freilich kommt der erstgenannte Titel nur einmal, der zweite zweimal vor. Dagegen lässt sich geltend machen, dass ס׳ השיר für ein Gesangbuch ein guter Name ist, was von ס׳ הישר nicht gilt. שִׁיר kollektiv auch 1 Kön. 5, 12.

2 Sam. 1, 27[b]. Was bedeuten die כְּלֵי מִלְחָמָה im zweiten Versgliede neben den גִּבּוֹרִים im ersten? Das zu Grunde gehen (אבד) von Kriegswaffen ist schon an und für sich ein befremdender Ausdruck; und wie kommt es, dass die Waffen nach den Helden genannt werden? Eine Klimax ist es jedenfalls nicht, und parallele Synonyme sind die Ausdrücke auch nicht. Man hat sich Mühe gegeben, die Schwierigkeit zu heben durch die tropische Erklärung. So Vatablus: viri fortissimi; Luther: die Streitbaren; Driver (nach Ewald, Thenius, Keil): „figuratively Saul and Jonathan themselves conceived as the instruments of war." Ich schlage vor, anstatt dieser Künstelei בַּעֲלֵי מִלְחָמָה zu lesen. Dies passt bei גִּבּוֹרִים. Durch das Nichtaussprechen des ע ward בעלי leicht verderbt in כלי. Wohl kommt, so viel ich weiss, בעל מלחמה nirgends vor; aber es muss doch ein gangbarer Ausdruck gewesen sein, eben so gut wie das häufig vorkommende אִישׁ מִלְחָמָה.

1 Kön. 2, 22[b] וְלוֹ וּלְאֶבְיָתָר הַכֹּהֵן וּלְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה. Es ist fast selbstverständlich, dass dieser unmögliche Text korrumpiert ist aus וְלוֹ אֶבְיָתָר הַכֹּהֵן וְלוֹ יוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה, d. h. und auf seiner Seite ist der Priester Ebjatar, und auf seiner Seite Joab

Zerujah's Sohn. So las Vulg. et habet Abiathar sacerdotem, et Joab f. Z. Vgl. für die Bedeutung von לְ Jes. 6, 8; Ps. 124, 1; Dt. 4, 15 u. s. w. So übersetzte auch Luther. Obgleich Thenius die Lesart empfahl, wird sie dennoch von den neuern Exegeten verworfen, meistens auf Grund von LXX ἑταῖρος, woraus Klostermann חָבֵר, Benzinger דָּבָר macht, mit der Übersetzung: „er (Adonia) und Abjathar und Joab haben eine Verabredung mit einander.“ Man muss dann annehmen, dass חבר oder דבר in H ausgefallen sei, was doch viel weniger einfach ist als die von mir angenommene Dittographie. Auch ist sehr möglich, dass ἑταῖρος nicht eine andere Lesart, sondern die Auffassung von H durch LXX enthält.

2 Kön. 5, 17ª wird allgemein übersetzt: „Da sagte Naäman: wenn nicht, so lass wenigstens deinem Diener eine Last Erde geben.“ Man nimmt dann mit G לֹא im Sinne von אִם לֹא. Dazu hat man aber grammatisch kein Recht, wie Klostermann gefühlt hat. Wohl wird die Auffassung verteidigt von König (Synt. § 363b) und Ges.-Kautzsch[27], § 159dd; aber die einzigen Beweisstellen, die sie anziehen, sind unsere Stelle und die ebensowenig beweisende 2 Sam. 13, 26ª (sieh unten); denn dass 2 Kön. 10, 15 וָיֵשׁ für וְאִם יֵשׁ steht, beweist nichts für וָלֹא, und das umsoweniger, weil aus 1 Sam. 6, 9 hervorgeht, dass wenn nicht durch אִם לֹא ausgedrückt ward; überdies ist die Lesart 2 Kön. 10, 15 unsicher. Dazu kommt, dass es unlogisch und unhöflich sein würde zu sagen: „wenn du (Elisa) mein Geschenk ablehnst, gieb dann mir ein Geschenk.“ Darum will mir, trotz König, die Thesis A. K. Kuiper's in seinem Buche über Zach. 9—14, S. 167, richtig scheinen, dass ולֹא h. l. ein verkanntes וְלוּ ist. 2 Sam. 13, 26 lässt sich logisch nichts gegen die gewöhnliche Erklärung von ולֹא einwenden; es lässt sich denken,

dass Absalom beabsichtigte: „wenn du (David) nicht kommen willst, lass dann Amnon gehen.“ Aber die grammatische Schwierigkeit bleibt, und bei meiner Auffassung ist der Sinn auch sehr richtig: „möge jedenfalls Amnon mit uns gehen.“ — Ges.-Buhl im Wörterbuche[13], 397a vergleicht zur Bestätigung der Erklärung und wenn nicht noch Jer. 11, 21[b] לֹא תִנָּבֵא בְּשֵׁם יהוה וְלֹא תָמוּת בְּיָדֵנוּ, wo jedoch וְלֹא den negativen Finalsatz anfängt („damit du nicht stirbst von unserer Hand“), wie וְלֹא häufig thut, vgl. Ges.-Kautzsch[27] § 109g. — Die Meinung Klostermann's, an den beiden Stellen in 2 Kön. und 2 Sam. sei וְאֻלָּם zu lesen, hat gegen sich die zu grosse und unnötige Textesänderung. Dazu kommt, dass וְאֻלָּם einen Gegensatz andeutet, der 2 Kön. l. l. jedenfalls nicht beabsichtigt sein kann.

Hagg. 1, 9 ונפחתי בו wird gewöhnlich übersetzt: „ich blase (oder blies) es fort.“ Das ist unrichtig. Besser Wellh. „ich blase darauf“; Nowack: „ich blase darein.“ Wellh. denkt dabei an „durch Zauber verderben“, was Nowack nicht billigt. Es scheint doch wohl die wahrscheinlichste Erklärung. Das Blasen auf Personen oder Dinge durch Gott oder Menschen mit göttlicher Macht ist nämlich häufig zaubern, d. h. durch Berührung des göttlichen Athems verderben oder vernichten. Vgl. für das arabische Heidentum Wellh., Reste[2], 159 f.; für Israel Jes. 11, 4[b]: der Messias tötet die Bösen mit dem Athem seiner Lippen, vgl. 2 Thess. 2, 8 τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ; und Jes. 40, 7, 24[b]. Das Blasen auf oder in Jemand, etwas, kann freilich auch in bonam partem wirken, vgl. Ezech. 37, 9 f.; Joh. 20, 22. Das hängt von Umständen ab. Ein Zaubern ist es immer.

Hagg. 2, 15—19. Über diese Stelle herrscht noch keine Einstimmigkeit. Die Hauptschwierigkeit liegt in ומעלה V. 15, 18.

Wie man weiss, ist der Sinn dieser Präposition mit copula bei Zahlen: und mehr: Num. 1,20; 1 Chron. 23,27; 27,23; bei Zeitbestimmungen: und weiterhin, mit Rücksicht auf die Zukunft, vgl. 1 Sam. 16, 13; 30, 25; jedoch nie zuvor. Gleichwohl wird der Ausdruck in Stade-Siegfried's Wörterbuch 366a, V. 15 u. 18, und in Ges.-Buhl's Wb.^{13}, V. 15 von der Vergangenheit verstanden: und zuvor. Die Bibelübersetzungen gehen in derselben Weise auseinander. Die neue niederländische von Oort c. s. folgt Stade-Siegfried; dagegen Marti in Kautzsch's Übersetzung Ges.-Buhl. H. Zeydner, Theol. Studien 1900, 417—19 glaubt nicht, dass מעלה hier einen anderen Sinn haben kann als sonst; doch da er zugleich meint, dass V. 15^a von der Vergangenheit und nicht von der Zukunft die Rede ist, ändert er hier (nicht V. 18) ומעלה in ולמטה. Er selbst wird aber zugeben, dass eine solche Änderung, die sich auf nichts stützt und bloss pour besoin de la cause ausgedacht ist, nichts für sich hat, so lange es möglich ist, den Text, so wie er lautet, gehörig zu erklären. Dies nun haben m. E. Wellhausen (1893) und Nowack (1897) in ihren Kommentaren geleistet; und es wundert mich, dass diejenigen, die nach ihnen den Text behandelten, ihre einfache und richtige Lösung der Schwierigkeit verworfen haben. Zeydner hält die enge Verbindung von V. 15^a und V. 15^b für die einzig mögliche: „Lenkt euer Augenmerk vom heutigen Tage an rückwärts als man noch nicht Stein auf Stein legte: was wart Ihr damals?“ u. s. w. Aber V. 15^b lässt sich sehr wohl von V. 15^a trennen, und mit V. 16 verbinden. V. 15^a fängt dann eine Paranthesis an, die an die Vergangenheit erinnert, welche einen Gegensatz zu der Zukunft bilden wird. Nach dem „Gebet Acht“ in V. 15^a malt H. nicht sogleich die bessere Zukunft, sondern wirft vorher noch einen Blick auf die Vergangenheit: „Bevor Stein auf Stein gelegt ward für Jahve's Tempel, war es

schlecht mit Euch bestellt." Und nachdem er die unglückliche Vergangenheit mit einigen Zügen beschrieben hat, nimmt er V. 18 das: „Gebet Acht" wieder auf, und macht nun Ernst mit der Weissagung: „Von heute an wird Jahve segnen" in einer Zukunft, die er auch in einzelnen Zügen beschreibt. — So ist der Text klar, und es braucht an ומעלה weder geändert noch gedeutelt zu werden. Es versteht sich wohl nach dem oben gesagten, dass die zweimalige Auffassung des Ausdrucks als und zuvor sich ebensowenig verteidigen lässt als die bestrittene einmalige.

במגורה V. 19 darf nach Zeydner nicht durch in der Scheuer übersetzt werden. Denn im Dezember (24 Kislew, vgl. V. 10, 18) war schon lange gesät und keine Aussaat mehr in den Scheuern. Haggai konnte also, meint Z., nicht wohl fragen: „ist die Aussaat noch in der Scheuer?" Die Schwierigkeit verschwindet, wenn man die Worte העוד הזרע במגורה auffasst als Frage für die Zukunft, wodurch man auch dem ומעלה gerecht wird: „wird die Aussaat noch (immer) in der Scheuer bleiben?" Das geschah nämlich dann und wann. Wenn der Herbstregen ausblieb, konnte man nicht säen, Nowack, Arch. I, 230f.; und es war in diesen Jahren geschehen, vgl. 1, 10f. Die Aussaat war in den Scheuern geblieben. Die Erklärung von במגורה als in der Scheuer ist also gerechtfertigt, da sie auch durch den Sprachgebrauch feststeht. Zeydners Meinung בַּמְּגוּרָה oder בַּמְּגֹרָה sei = Objekt von Furcht (das בְּ essentiae), hat nicht nur gegen sich das Gezwungene des Ausdruckes, sondern auch den Umstand, dass das בְּ essentiae nie den Artikel hat, vgl. Delitzsch ad Ps. 35, 2; der auch nachweist, dass an Stellen wie Lev. 17, 11; Ps. 37, 20; 78, 33, worauf man sich für das Gegenteil beruft, das בְּ nicht essentiale ist.

Weiter lese ich V. 16a מהיותם als מַה הֱיִיתֶם und tilge

V. 16^b פּוּרָה, das nicht Mass, aber Kelter bedeutet (Jes. 63, 3), und synonym ist mit יֶקֶב. Das Zahlwort חמשים steht dann elliptisch, wie alle Zahlwörter in diesem Verse, vgl. Ges.-Kautzsch § 134n. Die Auffassung von Stade-Siegfried im Wb.: „חמשים פ׳ so viel als 50 Keltern Most geben, LXX πεντήκοντα μετρητάς" hat gegen sich, dass aus einem יֶקֶב (Kelter) nicht 50 Keltern geschöpft werden konnten, was dann hier stehen würde. Besser betrachtet man פורה als ursprünglich erklärende Randglosse zu יקב, die später in den Text gerieth. — Das unverständliche ואין אתכם V. 17^b kann kaum anders als im Originaltext bei Amos ולא שבתם zu lesen sein. — V. 19^a ist ועד גפן zu vokalisieren וְעַד־גֶּפֶן und pro נָשָׂא zu lesen נִשָּׂא.

Mal. 1, 1. Dass מלאכי kein Eigenname und also nicht Name des Verfassers, sondern aus 3, 1 entnommen sei, „lässt sich mit Grund nicht mehr bestreiten", schreibt Nowack. Ist dies, wie ich glaube, richtig „so muss man zugeben", meint derselbe, „dass uns der Verfasser völlig unbekannt ist." Joh. Bachmann, Alttest. Untersuchungen 111 f. ist jedoch anderer Ansicht. Nach ihm hat ein gewisser, übrigens unbekannter Kaleb, „der vermutlich zu den שָׂרִים Ezr. 9 gehörte, die bei Ezra Klage über die herrschenden Zustände führten", die Prophetie geschrieben. Er beruft sich für diese Annahme auf G, die ausser der Übersetzung des Htextes (Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ) noch hat: θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν. Das soll nach B. die Übersetzung sein von וְשִׂימוּ בְלֵב, welche Worte aus H ausgefallen, und eigentlich zweite Lesung oder Korruption seien vom ursprünglichen וּשְׁמוֹ כָּלֵב. Bis heute ist, so viel ich weiss, diese Hypothese unbeachtet geblieben. Ich möchte doch nicht an ihr vorbeigehen ohne ein Paar Bedenken mitzuteilen: 1. Acht auf etwas geben (zu Herzen nehmen)

ist nicht שִׂים בְּלֵב, sondern שִׂים עַל לֵב Mal. 2, 2 vgl. Jes. 57, 2; 2. Euere Herzen (τὰς καρδίας ὑμῶν) ist hebr. nicht לֵב, sondern לִבּוֹתֵיכֶם. LXX kann also nur Übersetzung sein von וְשִׂימוּ עַל לִבּוֹתֵיכֶם, und dies kann nicht entstanden sein aus וְשַׂמְתָּ כְּלֵב. Damit ist die Hypothese widerlegt.

Spr. 10, 9 steht der מְעַקֵּשׁ דְּרָכָיו dem הוֹלֵךְ בַּתֹּם gegenüber, aber die Antithese zwischen יֵלֵךְ בֶּטַח und יִוָּדֵעַ ist gering; vgl. Toy „ידע gives no satisfactory sense." Er liest mit Graetz יֵרֹעַ oder ירע לו, und übersetzt dies: „shall suffer", was jedoch ebensowenig einen Gegensatz zu „walks surely" bildet. Ich schlage vor יִתְעֶה, vgl. 14, 22: gegenüber dem sicher gehen steht sich verwirren.

Spr. 14, 35[b] ist richtig emendiert von Wildeboer: „lies תְּבַעֵת statt תִּהְיֶה", was Toy entgangen ist. H giebt wirklich keinen Sinn, man läse denn: וְעֶבְרָתוֹ תִּהְיֶה לְמֵבִישׁ. W.'s Lesart wird, wie er mit Recht sagt, empfohlen durch ἀφαιρεῖται G, aber auch, und nicht am wenigsten, durch die andere Übersetzung des Halbverses in 15, 1[a], ὀργὴ ἀπόλλυσιν ....

Spr. 27, 24[b] וְאִם נֵזֶר לְדוֹר וָדוֹר liest Toy richtig אֹצָר pro נֵזֶר. Doch er behält וְאִם, obgleich diese Fragepartikel hier keinen passenden Sinn giebt, oder er will lesen וְלֹא. Doch G οὐδὲ ist hebr. וְאֵין, und dies selbstverständlich die gute Lesart, die leicht zu וְאִם ward.

Miscellen.

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

1. Jesus Sirach Neffe oder Enkel des Amos Sirach.

Im 17. Jahrgang der Zeitschrift (1897, S. 123f.) habe ich aus der vorlutherischen deutschen Bibel eine Mitteilung zu Jesus Sirach gemacht, die ihn mit dem Hohenpriester Jesus, dem Sohn des Jozedek, nach dem Exil in Verbindung brachte.[1] Heute möchte ich aus Luthers Bibel eine Bemerkung mitteilen, die mir noch viel interessanter scheint und doch soweit ich sehe von niemand in der neuern Zeit beachtet wurde. In der Vorrede, die Luther, wie allen Büchern, so auch dem des Sirach beigegeben hat, schreibt er:

„Und scheinet, dass dieser Jesus Syrach sei gewest aus dem königlichen Stamm Davids, und ein Neffe oder Enkel Amos Syrach, welcher der oberst Fürst gewesen ist im Hause Juda, wie man aus Philone mag nehmen, umb die 200 Jahr vor Christi Geburt, ungefähr bei der Maccabeer Zeit".

Luthers Vorrede war mir wohlbekannt, aber dieser Angabe hatte ich keine Beachtung geschenkt, bis ich in meinem Religionsunterricht dieser Tage wieder an das Buch Sirach kam. Bald kam ich dieser Nachricht auf die Spur, bald auch der Quelle, aus der Luther sie geschöpft haben

[1] Diese Tradition führt auch Nicolaus von Lyra an, erklärt sie aber aus chronologischen Gründen für unmöglich.

wird. Ich erinnerte mich an den Amos im Stammbaum Jesu in Lc 3 und las in Matthew Pole's Synopsis, die mir eine grössere Bibliothek ersetzen muss, zu V. 24:

„Jannae] Creditur is esse quem Josephus Johannem Hyrcani appellat, qui fuit ultimus princeps de domo Jechaniae, cujus bona Epiphanes fisco addixit: atque hinc Christi familiae paupertas. Et hunc et qui sequuntur, Philo (nempe Philo Annii) testatur Israelitico functos imperio. Recensentur autem his insigniti cognomentis, Janneus secundus, Hircanus; Joseph junior, Arses; Matthatia, Siloa; Amos, Shyrach; Nahum, Maslot; Hesli, Aglai; Nagid, Artaxat; Maath, Aser; Elih, Matthatias; Semei, Abner; Joseph primus, Judas primus, Hircanus; Jana, Janneus primus".

Als Autorität für die Zwischenbemerkung, dass unter Philo nicht der bekannte, sondern 'Philo Annii' zu verstehen sei, wird „Bru" citiert d. h. Lucas von Brügge, und für das Ganze Er d. h. Erasmus.

Da diese beiden Quellen mir vorerst nicht zugänglich waren, suchte ich zunächst in den mir zur Hand befindlichen Werken und zwar in den Genealogiae totius Bibliothecae und Origo humani generis, die Lagarde und Frick (Chronica minora, hier nur die Origo) mir zugänglich gemacht haben, da die Monumenta Germaniae mit Mommsens Ausgabe für mich wieder ausser Erreichbarkeit sind (Septuaginta-Studien, Zweiter Theil = GGA 38, 1892). Da fiel mir zunächst auf, dass dieser Amos samt seinem Vater Matthatias und andern Grössen fehlt, S. 26, Z. 730, S. 41, Z. 370 = Frick 151, 18. Indem ich die Ausgabe der Lat. Evangelien von Wordsworth-White nachschlage, finde ich, dass dieselben Namen teilweise auch in den altlateinischen Handschriften *a b c e l* fehlen, und zwar, wie W-W hervorheben, sine auctoritate graeca

(Lc 3, 25. 26. 31). Damit ist mit einem Schlag bewiesen, zu welcher Klasse von Bibeltexten diese Schriften gehören oder vielmehr, da diese Schriften zeitlich und örtlich ziemlich sicher festgelegt sind, kann die Heimat dieser Bibeltexte nunmehr festgelegt werden. Und noch eines: die bisherigen Forscher auf dem Gebiet der altlateinischen Bibel haben diese Handschriften an ganz verschiedene Familien verteilt, afrikanische, europäische und so weiter. Wenn diese Zeugen in solchen Einzelheiten übereinstimmen, so ist doch klar, dass sie auf einen und denselben Ursprung zurückzuführen sind. Da dies auch für die Septuagintakritik von grosser Wichtigkeit ist, so wird es erlaubt sein auch hier von dieser Sache zu reden, die zunächst das NT angeht. Es ist mir das zugleich eine erfreuliche Bestätigung der Wichtigkeit, die ich in meiner Einführung ins Gr. NT den Eigennamen für die Textkritik zugeschrieben habe, und ein Beispiel, was aus diesen Listen Lagarde's zu holen ist (man sehe seine Schlussbemerkungen, die Stoffe genug für eine ganze Reihe von Doktorarbeiten andeuten). Die oben aufgedeckte Spur über „Philo Annii", den Beinamen „Shyrach" und die andern Namen weiter zu verfolgen, muss ich andern überlassen.

2) *Luther über das Buch der Weisheit.*

Man kann nie genau genug sein! In Zöckler's Kommentar zu den Apokryphen las ich S. 359, Luther lege das Buch dem Philo bei weil es „so stark judenzet und sich so gar eben zusammen reimet". Offenbar dieselbe Stelle Luthers war gemeint, wenn F. W. Farrar im sogenannten Speaker's Kommentar zu den Apokryphen 1,414 mit Berufung auf Ewald's Geschichte Israels III, 553 schrieb: 'Luther said of the book quite truly that it „stark jüdele"'

Ich wollte wissen, wo Luther das sagt und wie sein Ausdruck nun wirklich gelautet habe, nahm also zunächst

die von Farrar citierte Geschichte Israels von Ewald zur Hand, hatte hier aber nur die sogenannte „dritte“ Auflage von 1864 zur Verfügung, die aber geschickterweise am Rande die Seitenzahlen der ersten (und zweiten) giebt, fand aber da diese Bemerkung Luthers nicht.

Ich griff zu Dr. Martin Luthers Vorreden zur heiligen Schrift. Zum vierhundertjährigen Ehrengedächtnis des deutschen Reformators neu herausgegeben auf Veranstaltung der preussischen Hauptbibelgesellschaft, Berlin 1883. Da fand ich wohl, dass Philo der Meister dieses Buches sein solle, aber nicht, dass es stark jüdele oder judenze. Im Gedanken, dass die Berliner Ausgabe modernisiert haben könnte, nahm ich den 7. Teil der Bindseil-Niemeyer'schen kritischen Bearbeitung von Luthers Bibelübersetzung (Halle 1855), der den Schluss des NT's „nebst Luthers Vorreden und den Randbemerkungen zu den biblischen Büchern“ enthält und einen auf Vergleichung der verschiedenen Ausgaben Luthers aufgebauten kritischen Apparat bietet; aber auch da war nichts zu finden.

Ich besitze noch eine dritte Ausgabe dieser Vorreden („Dr. Martin Luthers Vorreden zu den Büchern der heiligen Schrift. Neue gesammelte Ausgabe“, Stuttgart J. F Steinkopf 1841); aber da ich von dieser wusste, dass in ihr einzelne Vorreden aus dogmatischer Beschränktheit teilweise verstümmelt sind, oder ganz fehlen, z. B. die auf den Jakobusbrief, liess ich sie zunächst bei Seite; gerade in ihr aber hätte ich S. 137 den in den andern Ausgaben fehlenden Abschnitt gefunden: „Endlich, so man die Zeit, Geschichte und Schrift Philonis ansiehet, und dieses Buch dagegen hält, so jüdelt es so stark und reimet sich so gar eben zusammen, dass die heiligen Väter nicht ohne grosse Ursache den Philonem für dieses Buchs Meister halten“. Offenbar geht Farrar's Angabe auf diese Ausgabe zurück.

Durch Vermittlung eines gründlichen Lutherkenners in Stuttgart ist mir nun die Mitteilung geworden, dass dieser Abschnitt in der ersten (nach Bindseil-Niemeyer einzigen) Sonderausgabe von Luthers Übersetzung der Weisheit (Wittenberg 1529) steht, und dass es dort „Judentzet" heisst. Diese Mitteilung bestätigt zugleich, was von vornherein klar ist, dass „Schrift Philonis" der nicht erkannte Plural Luthers ist; er meint „die Schriften Philo's". Die Erlanger Ausgabe Luthers (62, 93—98), auf welche Zöckler S. 360 verweist, ist mir in Maulbronn nicht zugänglich. Ob Luther den Abschnitt in den spätern Ausgaben mit Absicht weggelassen hat, oder ob er zufällig durch ein Druckversehen wegblieb, weiss ich nicht. Die Entscheidung würde davon abhängen, ob Luther auch sonst Änderungen in dieser Vorrede vorgenommen hat. Sollte dies die einzige Verschiedenheit zwischen dem Sonderdruck von 1529 und der ersten Ausgabe der Gesamtbibel von 1534 sein, so würde ich das Fehlen des Abschnittes in den späteren Drucken für einen unglücklichen Zufall halten. Aber klar ist, wie viel Zeit mir erspart worden wäre, wenn die genannten Sammlungen von Luthers Vorreden, wenn insbesondere die von Bindseil-Niemeyer, von der man es am meisten hätte erwarten sollen, so pünktlich gewesen wären, die erste Originalausgabe zu vergleichen. Schon ein Vorhandensein der Erlanger-Ausgabe in Maulbronn hätte mir viel Mühe erspart.

Hiermit dürfte Luthers Urteil über das Buch klar gestellt sein; wenn viele dadurch sich veranlassen liessen, diesen Vorreden Luthers mehr Beachtung zu schenken als es gemeinhin geschieht, so würden sie sich selbst gewisslich reich belohnt finden (vgl. meine Notiz über Amos Sirach).

3. Jaddua als Dichter des 119. Psalms.

Schon vor längerer Zeit fragte ein Freund bei mir an, woher Oetinger die Behauptung habe, dass Jaddua der Dichter des 119. Psalms sei. In den Evangelienpredigten sage er zum XXIII p. Trin. (Reutlingen, Kalbfell 1818, S. 354): Man liest von dem grossen Alexander Folgendes: Er zog einstmals Jerusalem zu .... Hierüber war dem Hohenpriester Jaddus, welcher den 119. Psalm soll gemacht haben, sehr bange." Da mir der Ursprung dieser Angabe nicht bekannt ist, erlaube ich mir diese Frage zu veröffentlichen.

4. Die Schildkröte auf Hebräisch.

Bei dem geringen Umfang der althebräischen Literatur sollte man doch alle Hilfsmittel benützen, um unsere Kenntnisse des Hebräischen so viel als möglich zu bereichern. Wie wenig aber unsere Quellen ausgeschöpft sind, mag die Frage zeigen, was die Schildkröte auf Hebräisch heisse. Nehme ich eines unserer Wörterbücher zur Hand, so lassen sie mich alle im Stich, Gesenius-Buhl, Siegfried-Stade, Brown-Driver-Briggs; und doch zeigt die Septuaginta zu Hos. 12, 12 zusammen mit Theodotion zu Eccl. 12, 6 unfraglich, dass die Schildkröte schon im Althebräischen wie später im Neuhebräischen und ähnlich im Aramäischen גַּל geheissen hat. Ich will das Wort nicht weiter erörtern, sondern nur auf Bochart's Hierozoicon P. I, L. IV, Cap. VIII und auf Geiger in der Jüdischen Zeitschrift I, 60 verweisen. Auch in Jastrow's Dictionary und in Dalman's aramäisch-neuhebräischem Wörterbuch findet sich diese Bedeutung unter גַּל. In der sonst trefflichen Biblischen Naturgeschichte von Kinzler (10. Aufl. 1902) fehlt die Schildkröte ganz. Die englische AV. hatte tortoise in Lev. 11, 20 für צָב. Wie steht es heute mit dem Vorkommen der Schildkröten in

Palästina? Post's Werk über die Flora und Fauna von Palästina steht mir nicht zur Verfügung. — Es wäre eine sehr dankbare Aufgabe für Doktorarbeiten einmal aus der Septuaginta zusammenzustellen, welche Bereicherungen des hebräischen Wörterbuches sie bietet. Bei der Lektüre des 6. Beihefts dieser Zeitschrift (G. Diettrich, Išô'dadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments,) bin ich auf das Wort gestossen (S. 40 ff.).[1]

[1] Nachschrift bei der Korrektur: Vgl. auch Friedrich Schulthess, Homonyme Wurzeln im Syrischen (Berlin 1900) S. 15, wo er zur syrischen und mischnischen Form schreibt: „Auf eine Erklärung verzichte ich; jedoch ist die alte Erklärung von der Wurzel גלל „rund sein", derjenigen der neueren jüdischen Lexikographen, wonach es χέλυς sein soll(!), bei Weitem vorzuziehen. (Neuerdings so Sam. Krauss, Griech. und Latein. Lehnwörter 1 261, 2 177)".

Maulbronn. Eb. Nestle.

Onomasticum Marchalianum.

Nicht nur die eusebianische Topographie Palaestinas verdient trotz Lagarde eine neue, wirklich kritische Ausgabe, sondern ebensosehr die rein etymologischen Onomastica sacra (OS), die Lagarde im ersten Teile seines gleichnamigen Buches abgedruckt hat. In der That will die Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie auch diese schwierige Aufgabe in Angriff nehmen lassen — denn schwierig ist sie allerdings. Einmal nämlich ist die Zahl der zu berücksichtigenden Quellen sehr gross. Es kommen nicht nur die bereits fertig in griechischen, lateinischen, armenischen u. s. w. Handschriften überlieferten, nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammengestellten Sammlungen übersetzter Eigennamen in Betracht: die erst noch zu klassifizieren sind, bei denen die Gefahr der Textentstellung ausserordentlich stark ist, und bei denen man nicht weiss, auf wessen Autorität sie beruhen. Sondern mindestens ebensosehr sind die bei den alten Kirchenschriftstellern (zu denen nach Hieronymus de vir. inl. 11. 13 auch Philo und Josephus gehören), namentlich in ihren exegetischen Kommentaren, vertretenen Dolmetschungen zu berücksichtigen. Da bei ihnen die Exegese durch die Deutung der Eigennamen bedingt ist, so hat man für diese an ersterer ein selbst dann willkommenes Kontrollmittel, wenn

die sämtlichen Kirchenschriftsteller bereits kritisch ediert wären. Ausserdem ist es hier eher möglich ein Urteil über die Herkunft und den Wert der vertretenen etymologischen Deutungen zu gewinnen. Schwierig ist ferner der Umstand, dass wir nicht mit einer einzigen, wenn auch mehrfach gespaltenen, Überlieferung zu thun haben, sondern mit verschiedenen von einander unabhängigen. Es war ja schon vor Hieronymus auch nicht anders, der das sog. Philonisch-Origenianische Namenlexikon in so verschiedenen Exemplaren fand, dass er lieber eine Neubearbeitung unter Mitbenutzung seiner eignen hebräischen Kenntnisse lieferte, als eine blosse Übersetzung (OS 1, 2—14). Schwierig ist endlich die unumgängliche sachliche Prüfung der verschiedenen Überlieferungen, nämlich ob eine Deutung sprachlich möglich erscheint. Bei aller vorauszusetzenden semitischen Sprachkenntnis wird man hier gewiss sehr oft mit einem non liquet enden.

Bei dieser Schwierigkeit der Aufgabe wird auch der folgende kleine Beitrag zur Feststelluug der von Origenes befolgten Deutungen willkommen sein. Der cod. Marchalianus der LXX (Swetes Q, HP's XII = Vat. gr. 2125 saec. VI; zitiert nach den Angaben bei Swete) nämlich, der nicht nur die Hexapla, sondern auch die τόμοι des Origenes benutzt hat, giebt unter seinen Randbemerkungen eine Anzahl von übersetzten Eigennamen, die so gut wie sicher dem Origenes zuzuschreiben, aber m. W. noch nicht in diesem Lichte betrachtet worden sind. Sie finden sich überwiegend zum Ezechiel; ich hoffe in der folgenden alphabetischen Zusammenstellung, in die ich auch die Deutung der Buchstaben des hebräischen Alphabets mit aufnehme, nichts übersehn zu haben. Emendiert ist nur selten; Fälle wie Σανειρ mahnen zur grössten Vorsicht.

Αβδαιου	δουλεύων κυρίῳ	Ob. subscr.
Αζερ	ὦτα αὐτῆσ	Ez. 11, 1.
Αιθιοπες	ταπείνωσις[1]	Ez. 38, 5.
Αιν	πηγὴ ἢ ὅρασις ἢ ὀφθαλμός	Thr. 1, 16.
Αλφα	μάθησις[2] ἢ τελείωσις	Thr. 1, 1.
Αμως	ἐντελλόμενος	Am. subscr.
Αραβια	ἑσπέρα	Ez. 27, 21.
Αραδιοι	καταβιβασταί	Ez. 27, 8.
Αριηλ	φῶς μου θεός ἤτοι ὄρος θεοῦ	Ez. 43, 15.
Βαναιας	οἰκοδομὴ ἢ οἶκος κυρίου[3]	Ez. 11, 1.
Βασαν	αἰσχύνη	Ez. 27, 6.
Βηθ	οἶκος[4], ἐν αὐτῇ	Thr. 1, 2.
Βουβαστος	στόμα ἐμπειρίας[5]	Ez. 30, 17.
Βουζι	πεφαυλισμένος	Ez. 1, 2.
Γελγελ	κυλίσματα	Ez. 10, 13.
Γιμλ	πλήρωσις, ἀνώτερον	Thr. 1, 3.
Γομερ	πικρασθήσεται	Ez. 38, 6.
Γωγ	δώματα	Ez. 38, 2.
Δαδαν	μονότης[6]	Ez. 38, 13.
Δελθ	δέλτοι, ὑψηλότερος	Thr. 1, 4.
Ελισαι	θεοῦ μοῦ[7] ἐπίκλησις	Ez. 27, 7.

[1] In der That Übersetzung von Χους = כוש.

[2] Cod. ματαίωσις, *doctrina* OS 48, 9 Hieron. ep. 30, 5.

[3] Danach ist OS 188, 80 statt Βανεάς οἰκοδομικά zu lesen Βαναίας οἰκοδομὴ κῦ.

[4] Cod. οἰκοῦσα; *domus* OS 48, 11 Hieron. ep. 30, 5.

[5] εμπειρα cod.; *experimenti* OS 57, 3 vgl. Hieron. V 363 A.

[6] „sic ut vid."

[7] θυμου cod.; vielleicht auch θεός μου?

Ζαχαριας	μνήμη κυρίου[1]	Zach. subscr.
Ηλιουπολις	πόνος[2]	Ez. 30, 17.
Θαιμαν	συντέλεια αὐτῶν	Ez. 20, 46.
Θαρσεις	κατασκοπὴ χαρᾶς	Ez. 38, 13.
Θαυ	σημεῖον ἢ κλῆσις	Thr. 1, 22.
Θοβελ	a) σύμπασα	Ez. 38, 2.
	b) σύμπασα ἢ ἐπιστροφή[3]	Ez. 32, 26.
Θοργαμα	παροικία τίς	Ez. 27, 14. 38, 6[4].
Ιεζεκιηλ	κράτος θεοῦ	Ez. 1, 2.
Ιωακειμ	Ιαω ἑτοιμασμός	Ez. 1, 2.
Ιωηλ	ἰσχὺς κυρίου	Joel subscr.
Ιωθ	ἀρχή	Thr. 1, 10.
Κηδαρ	σκότος	Ez. 27, 21.
Κωφ	κλῆσις ἁγιασμοῦ	Thr. 1, 19.
Λαμδ	μάθε	Thr. 1, 12.
Λιβανος	λευκασμός	Ez. 27, 5.
Λιβυες	a) Φουδ ἢ στόμα	Ez. 27, 10.
	b) στόμα ἀποκλίνοντος[5]	Ez. 38, 5.
Λυδοι	γεννώμενοι	Ez. 27, 10.
Μαγδουλον	μεγαλυσμός	Ez. 29, 10.
Μαγωγ	τηγμὸς[6] ἢ ἀπὸ τῶν δωμάτων	Ez. 38, 2.
Μημ	ἐξ αὐτῶν[7]	Thr. 1, 13.
Μιχαιας	τίς οὗτος[8]	Micha subscr.

---

1 θῦ cod., doch vgl. OS 175, 12 Hieron. ep. 53, 7.

2 In der That Übersetzung von Ων vgl. OS 58, 17.

3 Cod. falsch: Μ (= Μοσοχ) συμπασα Θ (= Θοβελ) η επιτροφη (sic). Richtig OS 167, 21 Hieron. V 391 D 446 D.

4 Hier cod. i. t.: Θεργαμα.

5 Zu Fassung a vgl. OS 200, 98, 57, 28, wo statt *Libyae* zu lesen ist *Libyes*; zu b vgl. OS 194, 53.

6 „sic ut vid."

7 επ αυτου cod.; doch vgl. OS 48, 25.

8 Vgl. OS 173, 64 (τίς οὗτος βασιλεύς).

Μοσοχ[1]	ἔκστασις	Ez. 38, 2[2].
Ναβουχοδονοσορ	ἐγκαθισμὸς καὶ γνῶσις συνοχῆς	Ez. 30, 10.
Νουν	αἰῶνα	Thr. 1, 14.
Ουαυ	ἐν αὐτῷ	Thr. 1, 6.
Περσαι	πειραζόμενοι	Ez. 27, 10. 38, 5.
Ρης	ὁρατός, ἀρχηγὸς ἢ κεφαλή	Thr. 1, 20.
Ροδιοι	ὅρασις κρίσεως	Ez. 27, 15.
Ρως	κεφαλῆς	Ez. 38, 2.
Σαβα	ἐπιστρέφων	Ez. 27, 22.
Σαβαν	κύκλος	Ez. 38, 13.
Σαδη	δικαιοσύνη	Thr. 1, 18.
Σαις	πειρασμός	Ez. 30, 15.
Σαμχ	βοήθεια	Thr. 1, 15.
Σανειρ	ὁδὸς[3] λύχνου	Ez. 27, 5.
Σηειρ	τριχωτόν[4]	Ez. 35, 2.
Σιδων	θηρεύουσα	Ez. 27, 8.
Σορ	Τύρος[5] ἢ συνοχή	Ez. 27, 3.
Ταφεθ[6]	διάπτωσις	Jer. 19, 14.
Ταφνας	ἐξιστάμενον ὄφει[7]	Ez. 30, 18.
Τηθ	καλόν	Thr. 1, 9.
Φαθωρης	ψωμοῦ πάτημα	Ez. 29, 14.

---

1 So cod. zu 32, 26, Μεσοχ zu 38, 2.

2 Zu 32, 26 cod.: συμπασα; durch Irrthum, vgl. Anm. zu Θοβελ.

3 Richtig wäre ὁδούς, vgl. OS 58, 24, 204, 41; aber der Fehler hat doch wohl schon in dem Archetyp selbst gestanden, vgl. Hieron. V 305 C: De Sanir autem dicitur quod interpretatur *via lucernae*, aut ut nos verius arbitramur *dens vigiliarum*.

4 OS 204, 22 ist Σιειρ τροχος trotz τριχωτός wohl richtig in τράγος emendiert.

5 πορσος cod. 6 + ερμηνευεται cod.

7 ἐξιστάμενον στόμα ὄφεως OS 199, 80, *stupens os serpentis* OS 58, 29, *cadentes ori*, ubsauditur diaboli Hieron. II 363 A.

Φαλτίας	πτῶσις ἀποκεκλικυῖα[1]	Ez. 11, 1. 13.
Φη	στόμα	Thr. 1, 17.
Χαλδαιοι	ὡς μαστοί, ὡς ἀγροί[2]	Ez. 1, 2.
Χαρραν	τρῶγλαι	Ez. 27, 23.
Χαφ[3]	ὅμως	Thr. 1, 11.
Χεττιειμ	πεπληγυῖα	Ez. 27, 6.
Χοβαρ	βαρυσμός	Ez. 1, 1.
Ωσηε	λυπούμενος	Hos. subscr.

[1] In 11, 13 αποκεκληκυια cod., doch vgl. Hieron. V 108 B: *ruina declinans*.

[2] In der That Übersetzung von כַּשְׂדִּים; ἀγροί kann richtig sein, könnte aber auch nach OS 57, 11 (*feri*) aus ἄγριοι entstanden sein.

[3] Chaf auch OS 48, 14.

Kiel. Erich Klostermann.

Doeg als Incubant.

Zur Erklärung von 1 Sam. 21, 8.

Von Erwin Preuschen in Darmstadt.

Bei der an sich klaren und lebendigen Schilderung von David's Flucht aus Gibea bedarf die erste Einführung des Edomiters Doeg der Erklärung, die ihr bisher nur unvollkommen zu Teil geworden ist. Über die Situation im Ganzen kann kein Zweifel bestehen. Sauls Eifersucht ist nach den kriegerischen Erfolgen Davids so stark geworden, dass er ihn definitiv zu beseitigen trachtet (1 Sam. 19, 10). Da flieht David aus dem Palast des Königs, und zwar in der Nacht (בַּלַּיְלָה ib.), und begiebt sich in sein eignes Haus. Michal kennt die Stimmung ihres Vaters, und da sie David lieb hat (18, 20), warnt sie ihn: „wenn du dich nicht in dieser Nacht noch rettest, wirst du morgen sterben.“ (19, 11) Nun setzt sie mit weiblicher List seine Flucht ins Werk, lässt ihn durch ein Fenster hinab, und er konnte so entrinnen. Die Flucht ist nur möglich, wenn sie durch die Nacht gedeckt ist, sonst hatte ja die ganze Manipulation keinen Sinn. In derselben Nacht flieht David zu Ahimelech, dem Priester von Nob.

Hier beginnt nun die Schwierigkeit, weil man nicht weiss, wo Nob zu suchen ist. In Bêt-Nûbâ darf man es nicht suchen, denn David's Flucht ging nicht nach Westen, sondern nach Süden, seiner Heimat entgegen. Südlich von Gibea liegt aber kein Ort, den man ungezwungen mit Nob identi-

fizieren könnte. Wenn man an Scha'fât, etwa 2 km. nördlich von Jerusalem gedacht hat (Baedeker, Syrien u. Palästina [3] S. 242), so würde die Lage wohl passen, aber der Name bleibt unerklärt. Cheyne (Encycl. Bibl. III, 3430) meint, נֹבָה sei aus גִּבְעָה oder גִּבְעוֹן verderbt. Doch für eine solche Radikalkur fehlen die Grundlagen. Die Frage mag auf sich beruhen. Aus dem Verlauf der Erzählung geht deutlich hervor, dass David noch in der Nacht oder in den ersten Morgenstunden zu Ahimelech gekommen sein muss, und dass folglich Nob nicht allzuweit von Gibea gelegen haben kann. Das ergiebt sich aus dem Umstand, dass noch kein frisches Brot gebacken ist (21, 5). Brot wird täglich gebacken, da die dünnen Kuchen zu sehr austrocknen (Winer, Bibl. Real. Wörterbuch I, 129 u. Anm. 1). Ahimelech hat aber noch kein frisch gebackenes Brot zur Hand und kann darum David nur von dem geheiligten Brote anbieten. Er muss sich daher erst erkundigen, ob David kultisch rein ist (21, 5). Als ihm das bejaht wird, giebt er David ohne Bedenken die Schaubrote. Die Motivierung in V. 7ᵇ „denn es war dort kein Brot ausser den Schaubroten, die weggenommen waren, damit frischgebacknes Brot aufgelegt würde am Tage, an dem man es wegnahm", kommt nach dem vorhergehenden unerwartet. Es scheint als sollte damit Ahimelech gerechtfertigt werden, dass er David von dem Schaubrote gab. Es war schon weggenommen, da an diesem Tage frisches aufgelegt werden sollte; so war es im Grunde, scheint V. 7ᵇ zu meinen, kein heiliges Brot mehr, und Ahimelech beging eben keine allzugrosse Sünde, es wegzugeben. Nach dem Vorhergehenden erwartet man gerade das Gegenteil. Und erst, wenn neues Brot vorhanden ist, scheint es Zeit, das alte wegzunehmen. Daher scheint V. 7ᵇ eine Glosse zu sein, die den Zusammenhang unterbricht und stört.

Um das heilige Brot zu holen, muss Ahimelech in den

Tempel gehen. Dort aber ist Doeg, der Edomiter, der den Vorgang belauscht und Saul Meldung macht von der Richtung, in der David geflohen ist und von der Unterstützung, die er bei Ahimelech gefunden hat. Wie kommt Doeg in den Tempel und was hat er dort getrieben? Die Frage wird in V. 8 beantwortet, aber die Antwort ist undeutlich geworden, und man hat sie daher nicht verstanden. Der Text lautet, soweit er in Betracht kommt: וְשָׁם אִישׁ מֵעַבְדֵי שָׁאוּל בַּיּוֹם הַהוּא נֶעְצָר לִפְנֵי יהוה וּשְׁמוֹ דֹּאֵג הָאֲדֹמִי Das ist alles deutlich bis auf נֶעְצָר. „Und dort war einer von den Knechten Sauls, der sich hatte einschliessen lassen vor Jahwe, und sein Name war Doeg, der Edomiter.“ Was soll es heissen, dass er „sich hatte einschliessen lassen vor Jahwe“? „Vor Jahwe“ kann nach dem Zusammenhang nur auf das Tempelhaus gehen. Abzuweisen ist weiter jeder Erklärungsversuch, der in der Richtung verläuft, für עָצַר an dieser Stelle eine andere Bedeutung einzuschieben, als die gewöhnliche. Auf diesem Wege ist schon das Targum des Jonathan vorangegangen, das כניש קדם יי paraphrasiert, und demnach den Doeg sich vor Jahwe „versammeln lässt“. Wie er das anfing, ist dunkel. Noch dunkler, wie David so verwirrt sein konnte, bei der Flucht, die er heimlich zu halten allen Grund hatte, in eine Festversammlung hineinzulaufen, ganz abgesehen davon, dass man in der Nacht doch keine Feste zu feiern pflegt.

Die gewöhnliche Deutung geht darauf hinaus, dass Doeg sich an dem Heiligtum aufgehalten habe, um sich von irgend einer kultischen Unreinheit zu lösen. So, wie es scheint, der Syrer, bei dem es heisst: ܘܬܡܢ ܓܒܪܐ ܡܢ ܥܒܕܘܗܝ ܕܫܐܘܠ ܒܝܘܡܐ ܗܘ ܟܠܐ ܗܘܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ. H. P. Smith, A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel S. 200 erklärt: as the root is used above for that which is religiously forbidden (taboo), we may suspect that it means here, *kept by a taboo*, or in accordance with later custom, *kept by a*

vow, (so Schm. who compares the law of the Nazirite, Num. 6, but this does not require a sejourn in the sanctuary). Keine dieser Erklärungen befriedigt.[1] Die erste, die auf W. R. Smith, Rel. of the Semites[2] 455, Deutsche Übersetzung 123 zurückgeht, nicht, denn נֶעְצָר ist nicht עָצוּר, was vielleicht 1 Kö. 14, 10. Jer. 36, 5. Neh. 6, 10 in der von W. R. Smith angenommenen Bedeutung steht. Ein Unreiner hat nichts im Heiligthum zu suchen, und auch der עצור nach Jer. 36, 5 nicht. Wenn der Prophet Schema'ja, trotzdem er עצור ist, Nehemia verleiten will, sich mit ihm im Tempelhaus einzuschliessen, so liegt wahrscheinlich auch darin eine dem Nehemia gestellte Falle. Ist der Unreine wieder rein, so kann er wieder das Heiligtum betreten, bis dahin hat er es zu meiden. Ebensowenig kann man aber an ein Gelübde denken. So Arabs: وكان هُناكَ رجلٌ من عبيد شاوُول مُحتَبِسا في بيت الرّب في ذلك اليوم يُتِمّ نَذْرَهُ. Denn der Umstand, dass das Gelübde dahin ging, sich im Tempel einschliessen zu lassen, wäre so singulärer Natur gewesen, dass er zu erwähnen gewesen wäre. Am bequemsten hat es sich die Vulgata gemacht, wenn sie schlankweg übersetzt: *Erat autem ibi vir quidam de servis Saul in die illa intus in tabernaculo Domini.* Damit ist die Frage, was denn Doeg

---

[1] Bei der Correctur gehen mir die beiden neuen deutschen Kommentare zu Samuelis von K. Budde (Kurzer Hand-Commentar Lief. 18) und W. Nowack (Handkommentar I, 4) zu. Nowack registriert mit einem „vielleicht" die erste dieser Erklärungen. Budde: „Er war unter Klausur im Gotteshause, das heisst wohl durch ein Gelübde, eine Busse, ein rituelles Verfahren vorübergehend an das Gotteshaus gebunden, wohl auch die Nacht hindurch" fügt eine Möglichkeit (Busse) hinzu, gegen die dieselben Gründe wie gegen Smith's zweite Erklärung geltend zu machen sind. Statt Budde's „wohl auch die Nacht hindurch" müsste es nach der Situation heissen „und zwar gerade während der verflossenen Nacht".

im Tempel trieb, dem Scharfsinn des Lesers zur Beantwortung preisgegeben.

Auszugehen ist bei jedem Erklärungsversuch von der Grundbedeutung von עצר. Die ist, wie bei dem arabischen عَصَرَ, zurückhalten, hindern; daraus entwickeln sich die weiteren Bedeutungen, festhalten, einsperren u. ä. von selbst. Dieser Bedeutung zufolge muss das Niph. übersetzt werden: „sich festhalten lassen" oder „sich einschliessen lassen". Diesem Thatbestande wird auch die Übersetzung der LXX gerecht, bei der allerdings jetzt nicht mehr alles glatt ist. Sie übersetzen: καὶ ἐκεῖ ἦν ἓν τῶν παιδαρίων τοῦ Σαοὺλ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ συνεχόμενος Νεεσσαρὰν [Νεσσαρὰν A] ἐνώπιον τοῦ κυρίου. Hier ist sofort deutlich, dass eine Dublette vorliegt: zunächst die Transcription des Wortes in Νεεσσαράν und die Übersetzung in συνεχόμενος. Letzteres kann uns allein interessieren. Es giebt das Wort genau wieder, aber es enthält auch einen Hinweis auf die Erklärung. Dabei ist es gleichgültig, ob die Glosse συνεχόμενος erst durch Aquila, der συνεσχέθη übersetzte, in den Text der LXX hineingekommen ist, oder nicht. Noch wichtiger aber ist die Marginalnote, die sich in Lucianhss. findet ῥιγοπύρετον (oder ῥιγοπυρέτῳ). Wir haben also die Reihe: Νεεσσαράν — συνεχόμενος — ῥιγοπύρετος. Doeg ist im Heiligtume festgehalten und zwar, wie die Marginalnote meint, als ein im Fieberschauer liegender Mann.

Damit ist das Rätsel gelöst. Wir können nun ahnen, was den Mann nach dem Tempel trieb, und warum er sich nächtlicher Weile dort im Heiligtume aufhielt. Er war erkrankt und suchte in einem Traumorakel Hilfe gegen seine Krankheit. Der Brauch, im Heiligtum zu schlafen, um auf diese Weise einen Weg zur Gesundheit zu finden, ist bei den Griechen etwas ganz gewöhnliches gewesen. Die grosse Krankheitsgeschichte, die der Rhetor Aelius Aristides

erzählt, ist bekannt. Seitdem man die Inschriften von dem Asklepiustempel in Epidaurus kennt, hat man dafür inschriftliche Belege in Fülle. Auch im Orient kennt man die Sitte. Als Alexander der Gr. schon im Sterben lag, liess man bei Serapis noch ein Traumorakel befragen. Auch sonst sind wir über die bei der Incubation geübten Gebräuche ausreichend unterrichtet (vgl. die Zusammenstellung bei Deubner, de incubatione p. 14 sqq).

Es ist interessant, dass man diese Sitte auch an den israelitischen Kultstätten übte. Dass man Traumorakel in Israel kannte, liess sich schon aus dem ἱερὸς λόγος von Bethel Gen. 28, 11 f. und aus 1 Kö 3 erschliessen. Dass aber auch das medizinische Traumorakel — vorausgesetzt dass die Glosse Lucians Recht hat, — in Übung war, ist neu und bemerkenswert. Es illustriert aufs neue den Sinn des Satzes, dass Gott es den Seinen im Schlafe giebt.

Genesis 2, 3.

כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות

1. Die Verba, welche „Aufhören, Ausruhen, Sich-lossagen“ und drgl. bedeuten, haben zweierlei Konstruktionen, je nachdem ein Substantiv oder ein Infinitiv auf sie folgt. Im ersteren Falle steht מ, im letzteren Falle מ oder ל.

Beispiele mit Substantiv:

Gen. 2, 2 וישבות מכל מלאכתו
Ex. 14, 12 חדל ממני
Jes. 2, 22 חדלו לכם מן האדם

Beispiele mit Infinitiv:

Gen. 11, 8 ויחדלו לבנות העיר u. 2. Chr. 16, 5 ויחדלו מבנות
Ex. 34, 33 ויכל מדבר אתם u. Deut. 32, 45 ויכל לדבר
Jos. 19, 51 ויכלו מחלק u. Jos. 19, 49 ויכלו לנחל
Gen. 2, 3 שבת.....לעשות u. Jer. 31, 36 ישבתו מהיות

2. In vielen Sprachen kommt es vor, dass ein Satzteil des Nebensatzes (in unserem Falle das vom Infinitiv abhängige Substantiv) hinübergenommen wird in den Hauptsatz, wo er selbstverständlich der Konstruktion des Verbum regens unterworfen ist. Z. B.

Jona, 4, 8 וישאל את נפשו למות — וישאל אשר תמות נפשו
Gen. 1, 4 וירא אלהים את האור כי טוב — וירא אלהים כי טוב האור

Vgl. Sallustius: Falso queritur de natura sua genus, humanum quod . . . regatur — F. qu. g. h., quod natura sua . . . regatur. Folgt auf queror ein Substantiv, dann sagt man:

de aliqua re; folgt ein Nebensatz darauf, so wird derselbe mit quod eingeleitet. Durch die Hinübernahme des Subjekts des Nebensatzes finden sich beide Konstruktionen neben einander.

3. Ohne Inversion würde daher unser Satz, — nach Weglassung des eingeschobenen Relativsatzes — lauten:

כי בו שבת מעשות כל מלאכתו oder
" " " לעשות " "

Anstatt zu sagen כי בו שבת לעשות כל מלאכתו, wird כל מלאכתו abhängig gemacht von כי בו שבת und muss selbstverständlich mit — מ — konstruirt werden.

Unsere Stelle sollte demnach übersetzt werden: „denn an demselben hörte er auf zu fertigen all sein Werk, das Gott geschaffen," oder „ruhte er vom Fertigen seines ganzen Werkes, das Gott geschaffen".

Die bisherigen Erklärungen und Übersetzungen geben keinen befriedigenden Sinn. Eine Ausnahme macht Nachmanides, der einen offenen Blick für das Verständnis unseres Satzes hat. Nur irrt er, wenn er meint, der Satz müsse regelmässig lauten: כי בו שבת מכל מלאכתו מלעשות; denn wie ich oben dargestellt habe, sind 2 Konstruktionen zulässig. Ausserdem lässt Nachmanides auch den Ausdruck מכל מלאכתו ganz unerklärt.

Budapest. Prof. Salomon Schill.

Nachschrift des Herausgebers.

Die vorstehenden Ausführungen wurden mit Vergnügen aufgenommen, da sie bündig nachweisen 1) dass an dem jetzigen Verse Gn 2, 3 verschiedene Hände beteiligt gewesen sind, 2) dass eine künftige hebräische Syntax in früher nicht geahntem Masse mit der höheren und niederen Kritik zu rechnen hat.

Giessen, 24. 1. 1903.

B. Stade.

Eine Spur von Regenzauber.

Jud. 6, 36—40 lesen wir, dass Gideon Gott, der ihn zum Retter seines Volkes bestimmt hat, um ein Zeichen bittet: das Vliess, das er auf die Tenne des Nachts legt, soll des Morgens nass vom Tau sein, während die Erde um es trocken ist. Und wie Gideon gewünscht, geschah es. Für die nächste Nacht bat Gideon, dass der Tau am Morgen die Erde getränkt haben, aber das Vliess trocken sein solle. Auch diesmal erfüllte Gott des Helden Wunsch.

Über die nähere Deutung der Erzählung,[1] d. h. über den Zusammenhang des Taues mit dem Vliess hat m. W. noch keiner der Exegeten sich ausgelassen.

Auch ich wage keine bestimmte Deutung zu geben, möchte nur das daneben stellen, was E. Meyer im II. Band seiner Geschichte des Altertums 1893. S. 94 über den Himmelsgott Zeus schreibt „der den Regen spendet, die Mutter Erde umarmt und befruchtet, im Gewitter einherschreitet, die Blitze schleudert, das furchtbare Wolkenfell, die zottige Aegis, den Feinden entgegenschüttelt. Wenn im Hochsommer die anhaltende Dürre eintritt — wenn die Dämonen das goldene Widderfell entführt haben, wie der Mythus sagt — ziehn die magnetischen Jünglinge in Schafsfellen gekleidet

[1] Haben früher Wellhausen Kompos.³ S. 222 und Stade G. V. I. I² S. 185. die Erzählung als sekundären Einschub in die einheitliche Geschichte 6, 1—8, 3 angesehen, so sehen jetzt Moore, Budde, Nowack u. a. in ihr einen Teil der sog. elohistischen Quelle. Für unsere Untersuchung ist dies irrelevant.

zum Sitz des Zeus auf den Pelion ([Dikaearch] desc. Graec. frag. 2). In Athen dient das Fell eines bei den Diasien geopferten Widders zu Sühneceremonien. Das sind deutliche Reste eines alten Regenzaubers, dem ursprünglich wohl auch das dem Zeus in der athamantischen Ebene am pegasäischen Golf dargebrachte Menschenopfer angehört, das mit dem Mythus vom geraubten Widderfell zusammen die Grundlage der Argonautensage geworden ist".

Steht vielleicht auch in der Gideonerzählung das Widderfell in Verbindung mit dem Tau, der ja in Palästina in den heissen Sommermonaten allein das Wachstum fördert? Hat es vielleicht auch im alten Israel einen Regenzauber gegeben, bei dem man sich eines Schaffelles bediente?

Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

Zu Jos. 7, 21.

Achan stiehlt einen babylonischen Mantel, zweihundert Sekel Silber und eine goldene Zunge (לשון זהב), fünfzig Sekel schwer. *Benzinger* bemerkt in seiner Hebr. Archaeologie S. 190 dazu: Die „goldene Zunge" in Jos. 7, 21 dürfte ein nicht näher zu bestimmender Schmuck- oder Gebrauchsgegenstand in Gestalt einer Zunge sein, ob man dabei an eine bestimmte Art von Goldbarren zu denken hat, erscheint sehr fraglich.

Trotz des Zweifels Benzingers wird die zweite Auffassung die richtigere sein; wenigstens wird Gold in Zungenform des öfteren in assyrischen und babylonischen Inschriften erwähnt. Man vergleiche dazu Nbd. 331, 1 ff: *1-it li-ša-nu ḫurâṣi 1 ma-na KI-LAL-šu ûm 11 KAN araḫ Airu mâr šarri a-na (il) Šamaš it-ta-din* — 1 goldene Zunge im Gewichte von 1 Mine hat am 11. Ijjar der Kronprinz (Belsazar) dem Sonnengotte geweiht. Aus assyrischer Zeit s. die Angaben bei *Johns* Deeds No. 764 (Sm. 1341; vgl. *Bezold* Cat. 1480): *2 lišânê ḫurâṣi ša (m. il) Nabû-eṭ-ir (am.) tur-tan 1 lišân ḫurâṣi ša (m) Abda' (am.) bêl paḫâti (al) Ra-ṣap-pa* — 2 goldene Zungen vom Tartan Nabu-etir; eine goldene Zunge von Abda', dem Gouverneur von Rasappa. Vielleicht bezieht sich auch die Angabe des Briefes K. 1021, 4 (*Bezold* Cat. 211) auf eine solche Zunge: *ina eli li-ša-ni ṣa šarru bêlî išpuranni ašappara* — inbetreff der Zunge, über die mein Herr König mir geschrieben hat, berichte ich.

Man sieht aus diesen Stellen, dass Goldbarren, jedenfalls meist eine Mine schwer, im Zweistromlande in Form von Zungen hergestellt wurden. Daneben scheint Gold auch in Form von Händen vorzukommen; vgl. *Bezold* Cat. 1721: *108 libnâti kaspi 720 kappi ḫurâṣi* = 108 silberne Ziegel, 720 goldene Hände.

BRUNO MEISSNER.

Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften.

1) *Jer c. 1.*

Jahrgang 22, S. 328 habe ich Jer 1, 5 לַגּוֹיִם in לְגוֹיֵי verbessert. Rücksichten auf den Raum verhinderten mich, was sich hieraus über meine Auffassung des ganzen Kapitels ergibt, mitzuteilen. Ich hole das hier nach, indem ich dasjenige hinzufüge, was seit Jahren am Rande meines Handexemplares steht. Absichtlich nehme ich auf das keine Rücksicht, was von verschiedener Seite neuerdings über dieses durch eine komplizierte Redaktion hindurchgegangene Kapitel geäussert worden ist. Es wird den Leser interessieren, dass die Unmöglichkeit, das Kapitel in seiner jetzigen Gestalt aus derselben Feder herzuleiten, sich jedem aufgedrängt hat, der es mit kritischen Augen gelesen hat. Der Leser mag aus den verschiedenen Versuchen, die Entstehung des Kapitels zu enträtseln, entnehmen, was ihm stichhaltig erscheint. Zu diesem Zwecke setze ich die Schlussfolgerungen hierher, die sich mir bei der Lektüre des Kapitels seit langem ergeben haben. Dass die Verse 1—3 in ihrer jetzigen Gestalt nicht ursprünglich sind, ist wohl allgemeine Überzeugung. Es folgt mit Notwendigkeit daraus, dass v. 1 eine Generalüberschrift über ein Buch, v. 2 eine Spezialüberschrift über eine Einzelweissagung gibt, während v. 3 von

dieser Spezialüberschrift aus, nicht aber von v. 1 aus, wieder zu einer Generalüberschrift zu gelangen sucht. V. 2 kann als Spezialüberschrift hinter v. 1 nicht erwartet werden, und v. 3 korrigiert v. 2. — Und doch setzt v. 2 in seinem jetzigen Wortlaute v. 1 voraus. אשר היה דבר יהוה אליו berührt sich aufs engste mit den von redigierender Hand herrührenden Überschriften אשר היה דבר יהוה אל ירמיהו 14, 1. 46, 1. 47, 1. 49, 34. Wenn es aber אליו und nicht אל ירמיהו heisst, so erklärt sich das nur daraus, dass ירמיהו in v. 1 genannt ist. Lehnt sich somit v. 2 an v. 1 an, so folgt daraus weiter, dass auch v. 1 ursprünglich eine Spezialüberschrift war, oder an die Stelle einer solchen getreten ist. Andererseits ist אשר היה דבר יהוה אליו schlechtes Hebräisch, nur aus redaktioneller Korrektur eines ältern Wortlautes zu erklären. Der jetzige Wortlaut entstand durch Aufnahme der Worte דבר יהוה hinter הָיָה, die ursprünglich ihren Platz nur an der Spitze der Phrase gehabt haben können. Andererseits ist אליו nur denkbar, wenn auch das jetzt in v. 1 zu lesende ירמיהו ursprünglich vorher genannt gewesen ist. Das leitet zu der Vermutung, dass statt der jetzigen Verse 1 u. 2 ursprünglich als Überschrift dagestanden hat: דְּבַר יהוה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־יִרְמְיָהוּ בֶּן־חִלְקִיָּהוּ, darnach wird בִּימֵי יֹאשִׁיָּהוּ וגו' gefolgt sein. Diese Überschrift kann nur auf v. 5 ff. bezogen werden, nicht aber auf das jetzige Buch Jeremia. Sie ist vom Typus der Überschriften Hos 1, 1; Jo 1, 1; Mi 1, 1; Ze 1, 1. Im Zusammenhange mit den Redaktionen, durch die das jetzige Buch Jeremia entstanden ist, wurde die jetzige Überschrift v. 1 vorgesetzt, worauf oder wobei aus der ursprünglichen Überschrift der jetzige Wortlaut von v. 2^a entstand.

Bei diesem Sachverhalte ist es überflüssig, zu untersuchen, wie es sich erklärt, dass LXX in v. 1 für דברי ירמיהו des M. T. τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίαν liest und dann v. 2 konform mit dem m. T. ὃς ἐγενήθη

λόγος τοῦ θεοῦ πρὸς αὐτόν bietet. V. 1 in LXX dürfte auf eine andere Umbildung des ursprünglichen Textes zurückgehn, die später mit der des m. T. kombiniert wurde.

V. 3 ist damit als sekundär ausgewiesen. Auf v. 2 in der vorhin vorgenommenen Rekonstruktion kann nur v. 5, oder, wenn mit ihm eine redaktionelle Überschrift vor die vom Verf. herrührende Überschrift v. 4 gesetzt worden ist, v. 4 folgen. V. 3 ist in seinem Wortlaute auch sehr ungeschickt. Denn 1) er nötigt hinter ויהי zu ergänzen דבר יהוה אליו (Graetz ergänzt weniger gut מתנבא, aufnehmen in den Text darf man natürlich derartiges nicht!). Damit erweckt er wahrscheinlich oder wider Willen den Schein, als habe Jeremia zwischen dem 13. Jahre Josias und den Tagen Jojakims nicht geweissagt; 2) er ignoriert, dass Jeremia auch nach der Zerstörung Jerusalems geweissagt hat.

V. 4—9 treffen wir die Berufungsvision Jeremias. Jeremia wird dadurch zum Propheten Jahves, dass Jahve seinen Mund berührt und sein Wort ihm in den Mund legt. Da Jahve mit נביא לגוי(ם) נתתיך v. 5 schon gesagt hat, was er thut, so kann das nicht nochmals v. 10 folgen. Weiter aber zielt dieser Vers mit על הגוים ועל הממלכות וגו' nicht auf die prophetische Thätigkeit des Jeremia, sondern auf den Inhalt des Jeremiabuches. Es kommt ein formaler Anstoss hinzu. Jeremia sagt v. 6 und 9 הִנֵּה, nicht רְאֵה, das sich im Jeremiabuche nur noch 40, 4ᵇ findet. Aber 40, 4ᵇ und die drei ersten Worte von 40, 5 fehlen mit Recht in LXX. Sie sind nicht nur neben dem übrigen Inhalte von 40, 5 überflüssig, sondern reissen ausserdem die zusammengehörige Phrase חדל ושבה auseinander. Hinter 1, 9 erwarten wir zu lesen, was der zum Propheten berufene Jeremia thun soll. Das folgt jetzt erst v. 17—19. Diese Verse schliessen darnach von Haus aus unmittelbar an v. 9 an. Sie betrachten gleichfalls Juda als Objekt der Wirksamkeit Jeremias und nicht die Völker und Reiche, wie v. 10.

Sehen wir 1, 5—9. 17—19 als Berufungsvision des Jeremia an, v. 10 als die redaktionelle Naht, durch die der Abschnitt v. 11—16 in die Berufungsvision hineingearbeitet worden ist, so gewinnt 1) Jeremias Berufungsvision eine Gestalt, in der sie genau der Berufungsvision des Jesaia entspricht. Auf die Bestellung zum Propheten v. 5—9 folgt v. 17—19 eine Schilderung der speziellen Aufgaben Jeremias und des Charakters seiner Thätigkeit. Ausserdem aber werden wir 2) den Übelstand los, dass sich an die Berufungsvision mit v. 11—16 in ganz unmotivierter Weise zwei weitere Visionen anschliessen, die mit der Berufungsvision gar nichts zu thun haben, und die Erfüllung eines noch gar nicht ausgesprochenen Wortes Gottes und den Einbruch der Königreiche des Nordens in Juda weissagen. Dass diese beiden Visionen nicht ursprünglich im Verbande von c. 1 gestanden haben können, beweist auch das שֵׁנִית v. 13, das nur auf v. 11f., nicht aber auf v. 5—9 Rücksicht nimmt. V. 13—16 bilden ursprünglich den Eingang der Weissagung 4, 5 ff., die jetzt eines solchen entbehrt. Ob auch v. 11 f. ursprünglich vor dieser gestanden hat, ist schwer zu sagen. שֵׁנִית v. 13 scheint eher anzudeuten, dass es sich auch in der Aufeinanderfolge von v. 11 f. und v. 13—16 um einen sekundären Zusammenhang handelt.

In Jer. 1, 5—9 und 17—19 wie in v. 11—16 scheint mir nichts enthalten zu sein, das uns an der Abstammung dieser Abschnitte von Jeremia irre machen könnte.

Ist das die Genesis von c. 1, so wird von neuem deutlich, dass c. 2. 3 Zusammenhänge zerreissen und nicht an ursprünglicher Stelle stehen. Der von Giesebrecht im Kommentare unternommene Versuch, von den von mir aus c. 3 ausgehobenen Versen v. 6—13 mit 3, 19—4, 2 zu verknüpfen, scheint mir gründlich verfehlt. Er führt dazu, 3, 21 im Widerspruch mit 3, 2 auf Babylonien zu deuten. Der Abschnitt 3, 19—4, 2 steht darin 3, 1—5 näher als 3, 6—13,

dass er von Gesammtisrael redet. (Dies gegen Kraetzschmar, die Bundesvorstellung im A. T. 1896, S. 150 A 1). Mein Fehler war, dass ich 3, 6ff. glaubte für Jeremia retten zu können. Kraetzschmar beanstandet a. a. O. mit Recht den ganzen Abschnitt 3, 14—4, 2. 4, 1f. sind auch schon von Cornill beanstandet worden. Es sind jedoch auch gegen 3, 6—13 und 4, 3f. Bedenken am Platze. Dass die als echt anzuerkennenden Stücke 2, 1—3, 5 aber an ungehörigem Platze stehn, lehrt schon die Erwägung, dass c. 2 in die Zeit gehört, in der Juda nach der Schlacht von Megiddo ägyptischer Vasall war, und dass 3, 1—5 völlig abgerissen einsetzt, wie es auch nach hinten keinen Anschluss hat. Was wir zwischen c. 1 und 4, 5 lesen, ist sonach durch eine wahrscheinlich sehr komplizierte Redaktion an seine jetzige Stelle gekommen.

2) *Weshalb diktiert Jeremia seine Weissagungen Baruch? Jer. 36, 4.*

Es hat viel Kopfzerbrechen bereitet, dass Jeremia auf den Befehl Jahves 36, 2: „nimm dir eine Buchrolle und schreib darauf alle Worte, die ich zu dir geredet habe wider Israel und Juda u. s. w." seine Reden dem Baruch diktiert. Die Erklärung liegt aber sehr nahe: er thut es, weil es der Wiederholung der Ekstase bedurfte, um die früher gehaltenen Reden zu reproduzieren, und weil man im Zustande der Inspiration redet aber nicht schreibt. Die Erklärer stellen sich Jeremia viel zu sehr als modernen Schriftsteller vor, wenn sie zu 36, 4 die Frage erörtern, ob Jeremia bei seinem Diktat frühere Aufzeichnungen benutzt habe oder nicht.[1]

[1] Giesebrecht weiss sogar, „dass keine grösseren Aufzeichnungen von Jer. benutzt werden." Giesebrecht, der in seinem Buche: die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg i. Pr., 1901, ein kleines Fündchen behaglich breit tritt, regt sich dabei wieder einmal über meine Geschichte des

Er hat da getrieben vom Geiste Jahves geredet. An und für sich kann natürlich jede künstlerische oder handwerksmässige Thätigkeit — und das ist das Schreiben im Altertum — von der Inkorporierung eines Geistes oder Gottes — nach jüngerer Auffassung von seinem Unterricht — abgeleitet werden. Der Geist kann jedes Organ des Menschen in Bewegung setzen, die Hand so gut wie den Mund. Aber sehr bemerkenswerter Weise findet sich im Alten Testamente das Schreiben nirgends mit dem von Jahves Geist bewirkten ekstatischen Zustande verbunden, und auch für die jüdische Auffassung ist die Inspiration mit dem actus loquendi nicht mit dem actus scribendi verknüpft. Die Sphäre des Schreibens hat augenscheinlich von Haus aus nicht mit Jahve in Verbindung gestanden. Ob, weil die Kunst des Schreibens, als die Israeliten sie erlernten, mit einem andern Gott verknüpft war, entzieht sich unserer Kenntnis. Wahrscheinlich ist es schon, da bei den Ägyptern Thot der Erfinder der Schreibkunst ist, bei den Babyloniern Nabu der Patron der Schreibkunst. Dazu nennt die grosse Fundgrube für verschollenes semitisches Heidentum, das Buch Henoch, in c. 69, 8 f. den Namen eines gefallenen Engels, d. h. eines alten Gottes oder Dämons Penemue, der den Menschen „das Schreiben mit Tinte und

---

Volkes Israel auf, diesmal aus Anlass meiner Deutung des Ausdrucks שֵׁם יְהוָה (S. 38 f.), wiewohl er kurz vorher (S. 36) zugibt, „so bleibt der Grundgedanke Stades in Kraft." Dass Giesebrecht ab und zu das Bedürfnis fühlt, von meiner Behandlung des A. T. abzurücken, ist ja begreiflich, und ich gönne ihm das Vergnügen. Ob man dabei mit abgedroschenen theologischen Redensarten um sich werfen will, ist ja nur Geschmacksache. Wer jedoch Jesaia nach Art eines modernen Literaten arbeiten lässt (Beiträge zur Jesaia-Kritik. 1890, S. 68 ff.) und es noch 1894 fertig gebracht hat, die Trauerriten aus leidenschaftlicher Empfindung und die Unterscheidung von Rein und Unrein aus ästhetischen Regungen abzuleiten, thut gut in der Kritik der Meinungen Anderer über Religionsgeschichtliches sich recht grosser Zurückhaltung zu befleissigen.

auf Papier gelehrt hat, wodurch sich viele bis auf diesen Tag versündigt haben."

Der von Jahve Inspirierte redet also. Die prophetische Inspiration ist in Israel älter als die Schreibkunst. Wie auch sonst durchaus konservativen Charakters hat die Prophetie die neue Kunst nicht in ihren Dienst gezogen. So erklärt sich, dass Jeremia 23 Jahre nur redet. Dass ein Gotteswort niedergeschrieben wird, ist durch die begleitenden Umstände veranlasst. Es soll dauern und die Nachwelt belehren, dass Jahve rechtzeitig gesprochen hat. Oder der Prophet ist verhindert, es nochmals mündlich auszurichten. So Jeremia.

Soll ein von Jahve gegebenes Wort niedergeschrieben werden, so thut es Jahve selbst Ex 32, 16. 34, 1, oder es ergeht ein besonderer göttlicher Befehl dazu. Dieser erfolgt bei der Inspiration entweder sofort Jes 8, 1, oder, wie in unserm Falle, in einer besondern neuen Inspiration. Jes 8, 1 wird ein kurzes Referat des in der Ekstase Erlebten gegeben. In unserm Falle aber wiederholt der Prophet die gehaltenen Reden. Dabei hat er keine Hand zum Schreiben frei. Ein anderer fixiert sie מִפִּי ירמיהו. Es kommt dazu, dass das israelitische und jüdische Altertum das Schreiben weit mehr als wir als eine die Aufmerksamkeit absorbierende Thätigkeit und als Fixierung von etwas Geformtem fasst, und damit nicht die Vorstellung der Erzeugung von Gedanken verbindet. Ein klassisches Beispiel hierfür ist noch die bekannte Barajtha Baba bathra fol. 14^b—15^a, wenn sie erzählt, dass Hiskia und seine Genossen das Buch Jesaia, die Proverbien und das Hohelied, die Männer der grossen Synagoge aber das Buch Ezechiel, die 12 Propheten und Esther geschrieben hätten. Die betr. Bücher werden hier als mündlicher Überlieferungsstoff vorgestellt, der weit früher entstanden, später bei bestimmter Gelegenheit schriftlich fixiert wurde. Denn dass die Urheber der Barajtha als Autoren

dieser Bücher die von der Tradition genannten Männer angesehen haben, wird Niemand bezweifeln wollen. Ebenso deutlich tritt die selbständige Rolle des Schreibens in dem für den Vorgang des Diktierens gebildeten sprachlichen Ausdruck uns entgegen. Wir fassen den Diktierenden als handelndes Subjekt, den nach Diktat Schreibenden als das fernere Objekt, das Diktierte als das nähere Objekt seiner Thätigkeit. Umgekehrt fasst die hebräische Phrase כָּתַב מִפִּי פ' den nach Diktat Schreibenden als den Handelnden, den Diktierenden sieht es als von ihm exploitiert, gewissermassen als Objekt seiner Thätigkeit an. Die Phrase passt natürlich ebensogut auf die ohne den Willen, ja vielleicht sogar ohne Wissen des Sprechenden erfolgende Niederschrift seiner Worte, wie auf ein bewusstes Diktat.

Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass alle Reden der vorexilischen Propheten in dieser Weise schriftlich fixiert worden seien. Wir wissen über die in Betracht kommenden Vorgänge viel zu wenig, als dass ein solches Urteil erlaubt wäre. Wir wissen nichts darüber, ob und wieweit eine mündliche Überlieferung prophetischer Orakel in den von der Prophetie ergriffenen Kreisen stattgefunden hat. Bei der grossen Bedeutung, welche die mündliche Überlieferung in der Litteratur Israels (man denke an die alten Lieder und die Vätersage) und des Judentums (man denke an Mischna und Masora) gehabt hat, ist das sehr bedauerlich. Wir wissen weiter so wenig etwas darüber, welche Rolle die Niederschrift prophetischer Orakel aus dem Gedächtnis durch Zuhörer, namentlich durch Schüler und Anhänger, gespielt hat, wie darüber, ob Weissagungen nicht vielleicht von einem Propheten in verschiedener Umgebung und zu verschiedener Zeit mehrmals rezitiert worden sind. Nur dass der Jer 36 geschilderte Vorgang naturgemäss ist, sollte gezeigt werden.

Die Probe auf die Richtigkeit der für Jeremias Diktat

gegebenen Deutung enthält 4 Esr 14, 37—48 in dem Bericht über die Wiederherstellung der heiligen Schriften. Esra wird zunächst durch Darreichung eines Kelches inspiriert. Aber selbst er „der Schreiber“ schreibt nicht, sondern fünf Männer schreiben, was er redet, auf. Doch zeigt sich der Fortschritt der Ideen darin, dass die fünf vom Höchsten Einsicht empfangen, so dass sie das Diktierte in Zeichen schreiben, die sie nicht verstehen, d. h. in der von Esra mitgebrachten Quadratschrift. Auch die Niederschrift des Diktierten ist Wirkung göttlicher Kraft geworden.

Jer 36 ist unbezahlbar. Es gibt uns eine klassische Auskunft über die Eigenart der prophetischen Inspiration und über das Verhältnis von Prophetenschrift und Prophetenwort. Es zeigt, wie irreführend der Ausdruck „schriftstellernde Propheten“ ist, und wie sehr man sich hüten muss, die so Genannten allzusehr von den älteren Propheten abzurücken. Auch für sie ist das Wort das Mittel, mit dem sie Israel die Gedanken Jahves übermitteln. Und wir finden bei ihnen dieselben schweren Formen der Ekstase wie bei den älteren. Jes 20. Jer 27, 2 ff. beurteilen sich wie 1 K 18, 24. 22, 11 und Ez 3, 15 wie 1 S 19, 24.

3) *Hos 3, 3.*

Aus dem Inhalt wie der Form des Verses ergiebt sich, dass im letzten Stichos וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ etwas ausgefallen ist. Aus dem Inhalt, denn לֹא תִזְנִי וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ sagt, was die wiedergekaufte Gomer nicht thun soll. Daher kann der mit וגם eingeleitete Satz nur gesagt haben, was Hosea seinerseits nicht thun wird. Die Form führt auf dasselbe, denn der Stichos וגם אני אליך ist zu kurz. Wellhausens Annahme, dass zwischen אני und אליך die beiden Worte לא אבוא nicht nur mit Aben Ezra, Kimchi zu ergänzen, sondern in den

Text aufzunehmen seien, empfiehlt sich sehr, da sie inhaltlich durchaus dem entsprechen, was Gomer nicht thun soll.

Nimmt man לא אבוא in den Text auf, so folgt, dass man sich nicht vorstellen darf, Hosea habe Gomer in sein Haus zurückgenommen, sie aber vorläufig etwa unter Klausur gehalten, ihr noch nicht die Rechte der Ehefrau eingeräumt. Die Worte besagen: „ich will Dich nicht heimführen," nämlich während der ימים רבים. Das Verbot לא תזני ולא תהיי לאיש hätte nicht gegeben zu werden brauchen, wenn Gomer sofort wieder in die Gewalt Hoseas gekommen wäre. Und Gomer hätte keine Gelegenheit, ihre Sinnesänderung zu beweisen, wenn sie Hosea unter Klausur in seinem Hause hielte. Gomer ist durch Hoseas Zahlung in das Verhältnis einer מארשה getreten, und daraus ergibt sich dieses Gebot. Sie bleibt wohnen, wo sie wohnt. Wo, erfahren wir nicht, vielleicht in dem Hause ihres Vaters. Sie muss ימים רבים darauf warten, dass Hosea sie wieder heiratet (בוא אל). Indem sie weder draussen nach Buhlen sucht, noch sich von einem andern heimführen lässt, zeigt sie, dass sie sich gebessert hat. Diese Auffassung ist auch deshalb nötig, weil Gomer nur so zum weissagenden Vorbild des exilischen Israel wird. Das Haus des Ehemannes Hosea ist Abbild Kanaans, des Hauses Jahves, des Ehemannes Israels, aus dem Israel hinaus muss. Nur die ausserhalb des Hauses Hoseas weilende, in Züchten auf die Wiederheimführung durch Hosea wartende, Gomer stellt das im Exile wohnende, sich in diesem zu Jahve bekehrende, Israel vor. Es ist diesem Schluss so wenig auszuweichen, wie dem andern, dass Hosea mit 1, 2f. nicht sagen will, er habe eine Hure heimgeführt. Der erste Eheschluss Hoseas wird nur dann Abbild des Verhältnisses zwischen Israel und Jahve, wenn wir uns Gomer als Jungfrau vorstellen, vgl. Jer 2, 2.

לא אָבוא wird aus וגם אני אליך nicht durch ein Versehen

ausgefallen, sondern absichtlich gestrichen worden sein. Es schien zu weissagen, dass Israel überhaupt nicht heimgeführt werden solle. Vielleicht ist es gefallen, als Hoseas Weissagung vom Exile mit dem von Ez 34,23 f. abhängigen Verse 5 (Sachparallelen Jer 30, 9; 50, 4, beide sekundär) einen tröstlichen Ausblick zugesetzt erhielt. Dass von v. 5 etwas echt sei, ist recht zweifelhaft, zumal וּפָחֲדוּ אֶל־יְהוָה וְאֶל־טוּבוֹ ganz abgesehen von בְּאַחֲרִית הַיָּמִים auf das Erscheinen Jahves zum Weltgericht geht, vgl. Mi 7, 17 und die S. 170 angeführten Parallelen. Sonach bliebe für Hosea höchstens וּבִקְשׁוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם. Ob das Orakel mit v. 4 wirklich zu Ende ist, ist freilich ebenso zweifelhaft.

4) *Mi 1, 2—4.*

In diesen Versen schildert nicht Micha, der Zeitgenosse Jesaias, das Erscheinen des Samarien und Jerusalem züchtigenden Jahve, sondern eine nachexilische Hand das Erscheinen Jahves zum Weltgericht. Die Weissagung kehrt sich gegen die עַמִּים כֻּלָּם v. 2, die auf Israel nicht bezogen werden können. Gegen diese, d. h. gegen die Heidenwelt tritt Jahve als עֵד, d. h. Ankläger auf. Sachparallele ist die sekundäre Stelle Ze 3, 8 ליום קומי לעד, wo לָעַד natürlich falsche Punktation statt לְעֵד ist und das auf ליום קומי לעד folgende כִּי מִשְׁפָּטִי לֶאֱסֹף גּוֹיִם וגו keinen Zweifel an der Beziehung auf das Gericht über die Heiden aufkommen lässt. מֵהֵיכַל קָדְשׁוֹ und מִמְּקוֹמוֹ geht wegen וְיָרַד auf den himmlischen Herrlichkeitsaufenthalt Jahves und fällt dadurch aus Michas Zeit heraus. וְדָרַךְ עַל־בָּמֳתֵי־אָרֶץ ist eine späte Phrase, vgl. Dt 33, 29; Am 4, 13 (sek.).

Die Weissagung Micha's beginnt in Kinarhythmus mit v. 5[b]. Das Gericht Jahves schildert sie von v. 6 an, sie kann daher nicht schon vorher eine Schilderung des Gerichts haben. V. 5[a] ist eine ziemlich ungeschickte redaktionelle Naht.

5) *Micha 7, 7—20 ein Psalm.*

Der Abschntt Mi 7, 7—20 ist Ausdruck des Glaubens der nachexilischen Gemeinde an die dereinstige Wendung ihres traurigen Geschickes durch das Weltgericht. Er ist nicht Prophetie, sondern ein durchweg lyrisch gehaltenes Gebet, Jahve möge sich der Gemeinde, die ihre Schuld auf sich genommen hat und seinen Zorn trägt, wieder in Gnaden zuwenden, ihr durch den Sturz der heidnischen Weltmacht Recht verschaffen und sie nach Heimführung der Diaspora in seinen Schutz und unter seine Leitung nehmen. Es schliesst mit dem Ausdrucke des Vertrauens der Gemeinde auf ihren Gott und auf die Erfüllung seiner Weissagungen. Nach Form und Inhalt ist es ein Gemeindelied, das auch in den Psalter hätte aufgenommen werden können. Mit „Ich“ redet v. 7—10 nicht ein Prophet, sondern wie in den Psalmen die Gemeinde. Wie auch sonst in jüngerer Litteratur wird sie als Zion vorgestellt und bei Verheissungen mit „du“ angeredet v. 11 f. Wie in den Psalmen wechselt das „Ich“ mit „Wir“ v. 19 f. Wie in so vielen Psalmen handelt es sich um den grossen Gegensatz zwischen der Gemeinde und der Heidenwelt und ihre endliche Rechtfertigung durch das Weltgericht. Wie bei Jes 9, 1—6; Nah 1, 2—2, 1. 3 verdanken wir die Erhaltung dieses wichtigen Dokumentes religiösen Glaubens dem Umstande, dass es zur Abrundung eines prophetischen Buches verwandt worden ist.

Zur Begründung dieser Auffassung von Mi 7, 7—20 sei in Kürze das Folgende bemerkt.

V. 7 אֲצַפֶּה erinnert an ψ 5, 4. — אוֹחִילָה לֵאלֹהֵי יִשְׁעִי. Sowohl יִחֵל לְ (oder אֶל־) 31, 25; 33, 18. 22; 69, 4; 119, 43; 130, 7; 131, 3 als הוחיל ל 38, 16; 42, 6. 12; 43, 5; 130, 5 sind in den Psalmen geläufige Ausdrücke für die Hoffnung auf die Erfüllung der göttlichen Weissagungen und die im Weltgericht zu erweisende Hülfe Jahves. — לֵאלֹהֵי יִשְׁעִי vgl.

Hb 3, 18; ψ 18, 47; 25, 5; 27, 9. — יִשְׁמָעֵנִי. die Zuversicht der Gemeinde auf die Erhörung ihrer Gebete bringen die Psalmen häufig zum Ausdruck 4, 4; 6, 10; 18, 7; 40, 2; 55, 18. 20; 66, 19; 116, 1; 145, 19.

V. 8 אַל־תִּשְׂמְחִי אֹיַבְתִּי לִי. Dass sich die Feinde der Gemeinde, die Heidenvölker, rühmen und sich darüber freuen können, Israel überwunden zu haben und es zu beherrschen, stört das religiöse Bewusstsein der Gemeinde ψ 13, 3. 5; 35, 15; 38, 17; 41, 12; Jer 50, 11; Ob 12. Daher der Dank dafür, dass לֹא שִׂמַּחְתָּ אֹיְבַי לִי ψ 30, 2. Genaue Psalmenparallelen zu unserer Bitte aber sind אַל־יַעַלְצוּ אֹיְבַי לִי 25, 2; אַל־יִשְׂמְחוּ לִי אֹיְבַי 35, 19; וְאַל־יִשְׂמְחוּ־לִי v. 24. — כִּי נָפַלְתִּי קָמְתִּי. Genaue Parallele ist הֵמָּה כָּרְעוּ וְנָפָלוּ וַאֲנַחְנוּ קַּמְנוּ וַנִּתְעוֹדָד 20, 9. Als Gegensätze stehen נפל und קום auch 36, 13. Zu vergleichen sind aber als Sinnparallelen auch die Psalmenphrasen mit מוט 38, 17; 55, 23; 66, 9; 121, 3, im Niφʿal: 13, 5; 16, 8; 30, 7; 62, 3. 7; 112, 6; von Zion 46, 6. — כִּי־אֵשֵׁב בַּחֹשֶׁךְ יְהוָה אוֹר לִי. Die Gemeinde sitzt jetzt im Dunkel, d. h. im Elend, wird aber Licht, d. h. das messianische Heil, schauen. Die schönste Sachparallele ist das jubelnde הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ אוֹר גָּדוֹל יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם Jes 9, 1. In den Psalmen sind 18, 29 יְהוָה אֱלֹהַי יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי; 97, 11 אוֹר זָרֻעַ לַצַּדִּיק; 112, 4 זָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹר לַיְשָׁרִים, sowie der Abschnitt 107, 10—14 Parallelen. Für das Bild ist auch Jes 42, 16; 50, 10 zu vergleichen.

V. 9 זעף יהוה אשא. Es ist זעף ein junges Wort Jon 1, 15; Spr 19, 12; 2 Chr 16, 10; 26, 19; 28, 9; von Jahve wird es nur noch in der sekundären Stelle Jes 30, 30 בְּזַעַף אַף gebraucht. Die Gemeinde hat die durch die Lektüre der prophetischen Schriften, vgl. Jes 40, 2; Sach 1, 15f. und ihre traurige Lage wach erhaltene Empfindung, Gottes Zorn zu tragen, und die Psalmen sind ein lautes Zeugnis dafür ψ 6, 2—6; 38, 2; 42, 8; 88, 8. 15—18; 89, 47; 90, 7; 102,

10—14. Zu dem Bekenntnis כִּי חָטָאתִי לוֹ aber bilden 41, 5; 51, 6; 106, 6 genaue Parallelen. — Ist jedoch der אַף — זַעַם vorüber, so erfolgt das Gericht über die Heiden Jes 10, 25 (sec.); 26, 20. Daher: עַד אֲשֶׁר יָרִיב רִיבִי. Dieser Ausdruck hat als nächste Parallele die Bitte רִיבָה רִיבִי ψ 43, 1; 119, 154, vgl. auch הָעִירָה וְהָקִיצָה לְמִשְׁפָּטִי אֱלֹהַי וַאדֹנָי לְרִיבִי 35, 23. Die Verbindung von רִיב und מִשְׁפָּט finden wir wieder, wenn unser Vers fortfährt: וְעָשָׂה מִשְׁפָּטִי. Nächste Parallele ist עָשִׂיתָ מִשְׁפָּטִי ψ 9, 5. מִשְׁפָּטִי geht in diesen drei Stellen wie auch 17, 2; 37, 6; Jes 40, 27; 49, 4 auf die Rechtfertigung im messianischen Gericht. Sachparallele ist auch die Bitte שָׁפְטֵנִי ψ 7, 9; 26, 1; 35, 24; 43, 1. — יוֹצִיאֵנִי לָאוֹר aus dem Unglück, in dem die Gemeinde ist, durch die messianische Wendung, vgl. das zu v. 8 Bemerkte. Wegen יוֹצִיאֵנִי sind auch die das Gleiche bedeutenden Bilder 18, 20; 25, 15; 31, 5; 143, 11; Jes 42, 7 zu vergleichen. — אֶרְאֶה בְּצִדְקָתוֹ Gedacht ist an die in Israels Rechtfertigung zu Tage tretende göttliche צְדָקָה, über welche die Gemeinde einst jubeln wird. Parallelen: ψ 22, 32; 36, 11; 40, 11; 51, 16; 71, 15f. 24; 89, 17; 98, 2; 145, 7. Sie ist als Gut der messianischen Zeit gefasst wie 69, 28, welche Stelle bei der Emendation von יָבֹאוּ in יִרְאוּ unserer Stelle am nächsten steht.

V. 10. וְתֵרֶא אֹיַבְתִּי וּתְכַסֶּהָ בוּשָׁה. Dass die Gegner der Gemeinde zu Schanden werden, ist ein beliebtes Thema der Psalmenpoesie, das sich in die Form der Bitte 5, 11; 56, 8; 79, 6; 83, 17 f., wie der Erwartung und des Wunsches 6, 11; 35, 4f. 26; 40, 15; 70, 3; 71, 13; 86, 17; 109, 29; 129, 5 kleidet. Im sprachlichen Ausdruck berühren sich hiervon mit unserer Stelle näher 6, 11; 35, 4. 26; 70, 3; 71, 13; 83, 18; 86, 17; 109, 29; 129, 5. — בּוּשָׁה nur noch Ez 7, 18; Ob 10; ψ 89, 46. — הָאֹמְרָה אֵלַי אַיּוֹ יְהוָה אֱלֹהָיִךְ Die Frage der Heiden konstatiert die Ohnmacht des Gottes der Gemeinde, vgl. 2 K 18, 34 (Jes 36, 19). Die Gemeinde empfindet ihre

traurige Lage als einen Anreiz für die Heiden, an der Macht Jahves höhnisch zu zweifeln. Das hat häufige Analogien in der Psalmenpoesie 42, 4. 11; 71, 11—13; 79, 10; 115, 2. — עֵינַי תִּרְאֶינָּה בָּהּ Die Freude der Gemeinde über den Untergang der Weltmacht finden wir in den Psalmen wieder 58, 11; 68, 3 f. Die Hoffnung darauf ist ein Teilstück der messianischen Hoffnung 9, 3 f.; 18, 34 ff. Zu dem Bilde כְּטִיט חוּצוֹת vgl. 18, 43.

V. 11. יוֹם לִבְנוֹת גְּדֵרָיִךְ Auf das Gericht über die Heiden folgt die Wiederherstellung Jerusalems in alter Herrlichkeit. Die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems beschäftigt nicht nur die Phantasie der exilischen und nachexilischen Propheten, sondern ebenso die der Psalmendichter, vgl. 51, 20; 147, 2 und insbesondere 102, 14—18, wo das בָּנָה צִיּוֹן Teil der Zukunftserwartung ist. Verwandt ist auch 70, 36. Dafür dass Jahve Zion baut, dankt 147, 2. Im Gegensatz zu יוֹם הַהוּא יִרְחַק־חֹק heisst es 102, 14 mit zuversichtlicher Versetzung in die Zeit der Erfüllung: אַתָּה תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן כִּי עֵת לְחֶנְנָהּ כִּי־בָא מוֹעֵד.

V. 12 schildert die Heimkehr der Diaspora aus den Ländern der Ptolemäer und Seleuciden. Das ist freilich Fortsetzung der ältern prophetischen Erwartung von der Zurückführung aus den Heidenländern Ez 34, 13 und hat sein Analogon an Stellen wie Sach 10, 8. 10. Aber ebenso finden wir diese Erwartung in den Psalmen 68, 7. 23 und die Bitte um Sammlung aus den Heiden 106, 47, vgl. auch 107, 3 ff. An den Aufbau Jerusalems schliesst sich die Sammlung der Diaspora hier wie 147, 2 an.

V. 13. Die Erwartung, dass die übrige Erde und die Heidenländer wüste werden sollen, hat ihre Parallele zwar an Sach 14, 16—19, berührt sich aber noch mehr mit ψ 107, 34: „(Er wird) Fruchtland zur Salzsteppe machen, wegen der Bosheit seiner Bewohner.“

Es folgt in v. 14—17 in als lyrischer Rhythmus verwandtem Kinarhythmus eine Fürbitte für die wiederhergestellte Gemeinde, die mit v. 18^a. 19^b. 20 in den Ausdruck des Vertrauens auf die Wiedergewinnung der göttlichen Gnade ausläuft. Doch ist in v. 17 der Rhythmus gestört, da hinter יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם der Abgesang oder vor ihm der Aufgesang fehlt. Dieser Annahme wäre nur durch die andere auszuweichen, dass מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם eingeschoben sei. Unterbrochen wird der v. 14—18^a. 19^b. 20 vorliegende Zusammenhang durch v. 18^b—19^a. Diese Sätze sind triumphierender Ausdruck des Glaubens an Jahves Gnade und Erbarmen. Sie fallen formell aus dem Zusammenhang heraus, da sie Jahve nicht wie v. 18^a. 19^b. 20 anreden, sondern von ihm in dritter Person sprechen, und nicht im Kinarhythmus stehn. Es ist v. 18^b—19^a an seiner jetzigen Stelle ein den ursprünglichen Zusammenhang von v. 18^a. 19^b sprengender Einschub. Da die Fürbitte für die wiederhergestellte Gemeinde v. 14ff. sich logisch an die Heimkehr der Diaspora und die Bestrafung der Heiden v. 12f. anschliesst, so wird man geneigt sein, v. 14—18^a. 19^b. 20 trotz des abweichenden Rhythmus als Fortsetzung von v. 13 zu betrachten und nicht annehmen mögen, dass sich in v. 18^b. 19^a ein Rest des ursprünglichen Schlusses von v. 7—13 erhalten hat, was freilich nicht als unmöglich bezeichnet werden darf. Auch damit muss gerechnet werden, dass in v. 7—13 ein Trümmerstück eines Psalms steckt, das durch einen der Bearbeiter, denen das jetzige Michabuch seine Entstehung verdankt, mit dem ihm ursprünglich fremden Abschnitt v. 14—20 verknüpft worden ist. Auf diese Möglichkeit muss um so mehr hingewiesen werden, als ja auch mit 6, 1—8. 9—16; 7, 1—6 ursprünglich in keinem Zusammenhange stehende, mehr oder minder trümmerhafte, nachexilische Stücke aufeinanderfolgen.

Auch v. 14—18^a. 19^b. 20 und v. 18^b. 19^a berühren sich

nun in Gedanken und Ausdruck durchgängig mit der Psalmenpoesie, wiewohl nicht so stark als v. 7—13.

Darin, dass v. 7—13 in gleichschwebendem, v. 14—18[a]. 19[b]. 20 im Kinarhythmus gedichtet ist, hat unser Abschnitt ψ 19 zum Gegenstück, bei dem die gleiche Erscheinung wiederkehrt, da seine erste Hälfte v. 1—7 gleichschwebenden, seine zweite Hälfte v. 8 ff. Kinarhythmus zeigt. Übrigens kehrt der Kinarhythmus auch ψ 101 innerhalb des Psalters wieder.

V. 14. Das Bild von Israel, der Herde Jahves, und von Jahve, dem Hirten Israels, stammt zwar von den Propheten, ist aber auch der Psalmenpoesie geläufig, wie ψ 23 zeigt. Zum sprachlichen Ausdrucke sind zu vergleichen die Anrede Jahves als רֹעֵה יִשְׂרָאֵל ψ 80, 2 und die Bezeichnung Israels mit צֹאן מַרְעִיתֶךָ 74, 1, עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ 95, 7, עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ 100, 3, — צֹאן נַחֲלָתֶךָ erinnert an שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ 74, 2. Wie in unserer Stelle עַמְּךָ und צֹאן נַחֲלָתֶךָ stehen 28, 9; 78, 62. 71; 94, 5. 14; 106, 40 עם und נחלה parallel. Die Bitte, Israel zu weiden, kehrt wieder 28, 9. Entferntere Parallelen sind die Wendungen mit נְחֵנִי, תַּנְחֵנִי. — Der Wunsch, dass Israel (punktiere: שֹׁכְנֵי) getrennt von der Heidenwelt wohnen soll, entstammt der messianischen Hoffnung Ezechiels. Er kehrt Nu 23, 9; Dt 33, 28 wieder, berührt sich aber aufs nächste mit לְבָדָד לָבֶטַח תּוֹשִׁיבֵנִי ψ 4, 9. — Die Beschreibung von der Ausbreitung Israels im heiligen Lande hat ihre nächsten Analogien allerdings an Stellen wie Am 9, 12; Sach 10, 10; Jer 50, 19. Doch treffen wir auch im Psalmenbuche ähnliche Schilderungen der Ausbreitung Israels und des Glücks der messianischen Zeit 60, 8—11 (108, 8—11); 107, 35—38. Auch 47, 5 gehört hierher falls ירחב für יבחר zu lesen sein sollte. כימי עולם erinnert an וְאַחֲרֵי־כֵן תִּשְׁכֹּן כִּימֵי־קֶדֶם Jer 46, 26 (spät, λ 𝔊).

V. 15. Die Bitte, Israel wieder Wunder sehn zu lassen

wie in den Tagen der Religionsstiftung, erinnert an ψ 83, 10. Die Erinnerung an die Wunder und Machterweisungen Jahves in der Vorzeit, insbesondere auch in den Tagen Moses, spielt eine grosse Rolle in der Psalmendichtung. Wir treffen sie im Lobpreis Jahves 105, 27 ff.; 106, 2. 7 ff.; 135, 8 ff.; 136, 10 f. Mit ihr tröstet sich die Gemeinde im Elend der Gegenwart 74, 12 ff.; 77, 6. 12—21; 78, 12 ff. 43 ff.; 80, 9 ff.; 143, 5, wird sich freilich auch des traurigen Unterschiedes zwischen der Gegenwart und der Vorzeit dabei bewusst 44, 2.

V. 16. 17. Über die Hoffnung der Gemeinde, dass ihre Gegner zu Schanden werden möchten, ist zu v. 10 das Nötige bemerkt worden. — Die Unterwerfung der Heidenvölker unter den im Weltgericht verherrlichten Gott der Gemeinde und damit auch unter die Gemeinde schildern ψ 18, 45 f. 48; 66, 3; 72, 9—11; 81, 16. Und zwar kehrt die Phrase יְלַחֲכוּ עָפָר 72, 9 wieder, während 18, 46 וְיַחְגְּרוּ מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם sich aufs nächste mit v. 17 יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרֹתֵיהֶם berührt, vgl. auch oben S. 163. Ebenso sind die Stellen Parallelen, die die Anbetung Jahves durch die Heiden schildern, 22, 28 ff.; 86, 9, wird doch Unterwerfung und Anbetung mehrfach nebeneinander erwähnt, so 47, 2. 9; 66, 3 ff.; 72, 11, — וְיִרְאוּ מִמֶּךָּ hat seine genaue Parallele an 33, 8; 67, 8; 102, 16, besonders an der ersten dieser Stellen.

V. 18. Die Frage מִי אֵל כָּמוֹךָ hat ihre Parallelen nur in der Psalmenlitteratur 71, 19; 77, 14; 89, 7. 9. Ex 15, 11. Letztere Stelle: מִי־כָמֹכָה בָּאֵלִים יְהוָה kommt in der Form unserer am nächsten. Es entsprechen aber auch 86, 8; 95, 3; 96, 4; 97, 9 Stellen, die den Glauben, dass der Gott der Gemeinde unter den Göttern der Heiden nicht seines gleichen hat, nicht in der Form der Frage, sondern assertorisch ausdrücken. Messianischen Geschmack wie hier hat die Aussprache dieses Glaubenssatzes 77, 14; 86, 8 ff.; 96, 4; 97, 9; Ex 15, 11, und er wird 86, 9 so deutlich wie an

unserer Stelle mit der Unterwerfung der Heiden in Verbindung gebracht, vgl. auch 47, 8—10. Daraus ergiebt sich, dass er mit dem Gedanken an die Macht und Fruchtbarkeit Jahves verknüpft sein wird, was an allen soeben zitierten Stellen deutlich heraustritt. Unsere Stelle ist darin eigenartig, dass sie die Einzigartigkeit und Grösse Jahves darin findet, dass er dem Volke der messianischen Zeit seine Sünden vergiebt. Aber es ist daran zu erinnern, dass die Macht Jahves vorher geschildert worden ist (v. 15—17). Und der Glaube, dass Jahve ein die Sünden seines Volkes verzeihender Gott ist, kommt in den Psalmen häufig zum Ausdruck, so besonders 86, 5. 15; 99, 8; 103, 3. 13; 130, 4, doch kommen schliesslich alle Stellen in Betracht, die ihn als חַנּוּן, רַחוּם, אֶרֶךְ אַפַּיִם schildern und die Fälle seiner רַחֲמִים und seiner Güte besingen, so 31, 20; 34, 9; 51, 3; 69, 17 77, 1; 78, 38; 86, 15; 100, 5; 103, 3. 8. 13; 111, 4; 112, 4; 116, 5; 119, 156; 130, 4; 145, 7 f. Der Ausdruck לִשְׁאֵרִית־נַחֲלָתוֹ für den ins messianische Reich geretteten Rest Israels kehrt in der Psalmendichtung nicht wieder. Seine nächste Parallele hat er an 2 K 21, 14.

V. 18b. 19a. Der Preis des Erbarmens und der Gnade, die Jahve gegen Israel übt, hat seine Parallele ausser an den vorhin zitierten Psalmenstellen an 30, 6; 34, 9; 57, 4. 11; 59, 11. 17; mit כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא decken sich 25, 10; 32, 10; 33, 5; 130, 7.

V. 19b. Der Ausdruck מצלות ים findet sich nur noch 68, 23.

V. 20. Die Berufung auf den mit den Erzvätern geschlossenen und beschworenen Bund finden wir ψ 105, 8 f. (Abraham und Isaak). V. 42 (Abraham).

B. Stade.

Der Mythus vom Paradies Gn 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel.

Dass die Erzählung vom Paradies und vom Sündenfall nicht einheitlich ist, wird jetzt wohl allgemein zugestanden. Nicht nur fällt die Erzählung von den vier Paradiesesströmen 2, 10—14 aus dem Zusammenhang heraus. Es ist auch deutlich, dass 3, 22. 24 dem Grundstock widersprechen. Sie entstammen einer parallelen Erzählung, nach der Adam durch das Essen vom Baume der Erkenntnis eine der Prärogativen der Gottheit, das Wissen, an sich gerissen hat, hierauf aber gehindert wird, auch noch die andere, die Unsterblichkeit, zu gewinnen. Diese Prärogativen der Gottheit werden nach v. 22 durch den Genuss der Früchte je eines im Gottesgarten stehenden Baumes erworben. Das steht im Widerspruch mit dem Grundstock der Erzählung, der dies nur von dem Wissen aussagt, da er nur von einem, inmitten des Gottesgartens stehenden Baume, dem עץ הדעת טוב ורע weiss. Dass dies mit Notwendigkeit aus 3, 3 folgt, und dass der Lebensbaum 2, 6 zur Ausgleichung mit 3, 22. 24 eingetragen worden ist, darf wohl als bewiesen angesehen werden. Ebenso, dass der Inhalt von Gn 2. 3 babylonischem Mythus entstammt.

Das stellt uns aber vor die Frage, ob der Grundstock der Erzählung etwa nur das Wissen als eine Prärogative der Gottheit und als für den Menschen begehrenswert angesehen hat. Es ist das nicht wohl denkbar, da er den Menschen, weil aus Staub geschaffen, als von Natur sterblich ansieht und daher betont, dass er nach seiner Vertreibung aus Eden

sterben wird 3, 19. Der Gedanke aber, dass Adam vertrieben werde, weil er nach gewonnenem Wissen die Lebensspeise finden und so wider Gottes Willen Unsterblichkeit gewinnen könne, kommt nicht in Betracht, da ihm ja alle Bäume mit Ausnahme des einen zum Genuss gestattet sind.

Einen Teil dieser Schwierigkeit hat bereits Zimmern bei Schrader KAT 3, 527 beseitigt, indem er erkannt hat, dass das Lebenswasser des babylonischen Mythus im Paradiesesstrom eine Spur hinterlassen hat. Ganz hebt sie sich aber erst, wenn man annimmt, dass in der Grundlage des jetzigen Grundstockes der Erzählung der Lebensbaum ausgeschaltet und angenommen war, dass die Protoplasten nicht sterben, so lange sie das Wasser des Paradiesesstromes trinken und von den Bäumen des Gottesgartens, das heisst Gottesspeise, essen. Dieser Genuss verwandelte nicht nach Art der Wirkungen, die der Baum der Erkenntnis und nach 3, 22 auch der Baum des Wissens ausübt, mit einem Schlage die sterbliche Natur des Menschen in eine unsterbliche, sondern hob die Wirkungen der sterblichen Natur so lange er dauerte immer wieder von neuem auf. Mit der Entfernung aus dem Garten hörte der Mensch auf, Gottesspeise zu geniessen und Lebenswasser zu trinken, und es traten daher die Folgen davon, dass er aus sterblicher Materie geschaffen ist, ein. Ähnlich hat sich wohl auch Ezechiel 28, 11 f die Sache gedacht, nur dass für ihn das Problem der Entstehung des Wissens wegfällt, da der im Gottesgarten weilende Mensch von vornherein מְלֵא חָכְמָה ist. Die im Grundstock vorliegende Erzählung unterschied sich sonach von derjenigen Erzählung, deren Trümmer in 3, 22. 24 vorliegen, dadurch 1) dass sie nur von einem Baum besonderer Art weiss, 2) dass sie sich die Wirkungen der Lebensspeise und des Lebenswassers anders vorstellt als die der Früchte des Baumes der Erkenntnis. Dass dies aber statthatte ermöglichte, dass nur ein Baum besonderer Art in der Erzählung auftritt. Veranlasst aber wurde dies vielleicht durch Einspielen eines

Motivs, das uns auf der fünften Tafel des Gilgamešepos begegnet. Der Cedernwald, zu dem Gilgameš und Eabani ziehen, birgt in sich eine grosse von Ḫumbaba bewachte Ceder, vgl. Schrader, KAT[3] 527. Sonst kehrt Gn 2. 3 ein Motiv aus dem Adapamythus wieder: dem Menschen entgeht die Unsterblichkeit. Nach dem Grundstock, weil er an dauerndem Genuss der Lebensspeise verhindert wird, nach Gn 3, 22, weil er zu diesem Genusse überhaupt nicht kommt. Aber der babylonische Mythus ist völlig umgebogen und ein polytheistischer Zug ausgeschaltet. Adapa wird von Anu der Genuss der Lebensspeise zugedacht, die er jedoch einem unter andern Voraussetzungen gegebenen Befehle Eas folgend ausschlägt. Und der Zug, dass Adapa im Besitze grosser Weisheit ist, der Ezechiel 28 genau wiederkehrt, ist in sein Gegenteil verkehrt. Adam ist ohne Wissen. Diesen merkwürdigen Umstand erklärt eine Beobachtung Jastrow's in seinem Aufsatz „Adam and Eve in Babylonian Literature" in Am. Journ. Se, Lang. XV, 4 (1899), 195ff, der Zimmern bei Schrader, KAT[3] 528, A 3, wie mir scheint nicht mit Recht widerspricht. Der aus Erdenstaub geschaffene Adam, für den Jahve, vgl. Zeitschrift 17 (1897), S. 209, unter den nach ihm geschaffenen Tieren keine Gehilfin findet, hat nach Jastrow seine Parallele an dem von Aruru aus einem Thonklosse geschaffenen Helden Eabani, der, von der Hure Ukhat verführt, den Umgang mit den Tieren des Feldes aufgibt. Wenn man sich der rabbinischen Auslegungen von Gn 2, 19—24 erinnert, wird man diese Vergleichung Jastrow's sehr einleuchtend finden. Es ist belehrend auch hieran wieder zu erkennen, welche einschneidenden Umwandlungen die babylonischen mythologischen Gedanken bei ihrer Wiedergeburt aus dem Geiste jahvistischer Religiosität erlebt haben. Gn 2, 19ff verhält sich zu dem, was das Gilgamešepos von Eabanis Umgang mit den Tieren und von seiner Verführung durch Ukhat erzählt, wie ein lauterer Gebirgsquell zur verjauchten Dorfpfütze. Gn 2. 3 sind also Motive verschmolzen und umgebildet

worden, die dem Adapa und dem Eabanimythus entstammen. Eine ähnliche Verschmelzung verschiedener mythologischer Motive babylonischer Provenienz finden wir auch Ez. 28, 11 ff. Denn dort ist augenscheinlich die Vorstellung vom Gottesgarten, der den Inseln der Seligen entsprechen wird, verschmolzen mit der Vorstellung vom Götterberg.

Die Gedanken des babylonischen Mythus wurden, wie dies Jastrow a. a. O. richtig ausgeführt hat, im Allgemeinen nicht mechanisch und vor allem nicht aus den uns erhaltenen babylonischen Kunstepen sondern aus der mündlichen Überlieferung entnommen. Und dabei sind sie jahvistisch umgestaltet worden. Ein belehrendes Beispiel hierfür ist Ez. 47, 12. Dass Ezechiels Vorstellung von dem Leben und Fruchtbarkeit spendenden und aus der Tempelquelle entstehenden Strome von dem babylonischen Motiv des Lebenswassers beeinflusst ist, scheint sicher. Es ist aber auf das engste an die jahvistischen Gedanken von der Tempelquelle und den von Jahves Heiligtum ausgehenden Segen angeschlossen worden. Die Motive des babylonischen Mythus sind benutzt worden, um religiöse Gedanken jahvistischer, zunächst wohl synkretistischer, Art zur Darstellung zu bringen. Auch die uns erhaltenen babylonischen Epen haben wir uns als zu religiösen oder theologischen Zwecken von den babylonischen Priestern und Theologen vorgenommene kunstvolle Umdichtungen des in der mündlichen Erzählung lebenden naturwüchsigen Mythus vorzustellen. Die heidnischen Schriftsteller Babyloniens wie die jahvistischen Palästinas schöpfen aus demselben Brunnen. Auch die Erzählungen von den Urvätern, die Cosmologie des Priesterkodex, die Sintflutsage sowohl in der vom Jahvisten als in der vom Priesterkodex gebotenen Gestalt verraten deutlich, dass sie durch mündliche Überlieferung umgestaltete babylonische Mythen reproduzieren. Dass auch das Umgekehrte, Aufnahme einer schriftlich vorliegenden polytheistischen oder synkretistischen Erzählung unter literarischer Ausmerzung des heidnischen

vorgekommen ist, lehrt die Erzählung vom Thurm zu Babel, vgl. Zeitschrift 15 (1895), S. 157ff. Ebenso ist die Episode von den Paradiesesströmen Gn 2, 10—14 vielleicht Beleg einer literarischen Übernahme im kleinen.

Die Verarbeitung mündlich überlieferter babylonischer Mythen setzt intensive Berührung mit babylonischem Kultus und babylonischer Kultur voraus. Zu einer solchen kommt es in Israel, wie Geschichte des Volkes Israel I, 626ff nachgewiesen, von der Mitte des 8. Jahrh. an. Die Bewegung gipfelt unter Manasse, Amon und Josia, unter denen das „Haus Jahves" ein Pantheon ist, auf dessen Dach die Sternengötter verehrt werden und in dem Schamasch seinen Wagen hat. In diese Zeit allein können wir den Eingang von Gedanken des babylonischen Mythus in den Jahvismus setzen. Wenn Zimmern a. a. O. 523 für die Möglichkeit, dass Gn 2. 3. Motive des Adapamythus verwandt sind, darauf hinweist, dass er nach den Tell-Amarnafunden schon um 1400 als eines der Lesestücke zur Übung in der babylonischen Schrift und Sprache nach Palästina gekommen sei, so hat dies Argument nach meiner Überzeugung nicht mehr Beweiskraft, als wenn man für das Latein der Humanisten auf die Legionen des Varus verwiese.

Wie wir Deutschen in verschiedenen Epochen unserer Geschichte von Einflüssen römischer und romanischer Kultur betroffen worden sind, so das israelitische und jüdische Volk von solchen babylonischer. Das Exil stellt den Höhepunkt dieser Bewegung vor. Aber auch in der persischen und griechischen Periode wird Denken und Glauben der Juden von dorther beeinflusst. Und in der talmudischen Periode lässt sich dieser Prozess abermals beobachten. Bei den hier in Betracht kommenden Einwirkungen pflegt man allgemein die Zeiten zu unterscheiden. Dagegen macht sich bei den Vorstellungen und Einrichtungen, die in vorexilischer Zeit aufgenommen worden sind, bei Assyriologen wie Theologen in verhängnisvoller Weise der Fehler geltend, nur

mit den ältesten Zeiten als Aufnahmezeiten zu rechnen. Bei einzelnen Assyriologen wie Theologen könnte man fast den Eindruck gewinnen, als lebten sie des Aberglaubens, es sei ein Gewinn für den religiösen Glauben, wenn man für diese Entlehnungen ein recht hohes Alter annehmen, etwa sie in eine gemeinsame Urzeit zurücktragen könnte. Vielleicht, dass neuere Erscheinungen sie von dieser Sucht heilen, die durch die Tell-el-Amarnafunde gefördert worden ist. Dass in der Zeit vor der Einwanderung Israels in Palästina eine starke Beeinflussung der Palästiner durch babylonische Kultur und Kulte stattgefunden hat, wird nach diesen Niemand in Abrede stellen wollen. Auch ohne diese weist ja zudem Einzelnes, wie z. B. die Benennung palästinischer Göttinnen mit עשתרת darauf hin. Und dass Einzelnes von dem damals Aufgenommenen durch das Medium kanaanitischer Kultur und Kulte später in Israel eingewandert sein kann, muss als möglich zugegeben, aber in jedem einzelnen Falle als wirklich geschehen erst nachgewiesen werden. Wahrscheinlich gehört hierzu der Sabbath, bei dem freilich die bei allen solchen Entlehnungen zu beobachtende Erscheinung besonders deutlich heraustritt: sie liegen zumeist in der Peripherie der Religion und gewinnen nur soweit Bedeutung, als sie mit jahvistischen Gedanken sich füllen. Soweit wir wissen ist der Sabbath doch erst in Palästina und zwar in der jahvistischen Umbildung aus einem abergläubischen Brauch zu einer religiös und social wertvollen Einrichtung geworden. Und bei dem Schöpfungsmythus ist die Einwanderung in dieser alten Zeit ausgeschlossen: die vorprophetische Gestalt der Jahvereligion wäre bei einer solchen Annahme ganz unverständlich. Es handelt sich dabei nicht um die Frage, wann etwa einzelne Palästiner Kenntnis babylonischer Mythen von der Schöpfung erhalten haben, sondern um die hiervon ganz verschiedene, wann in Israel die äusseren und inneren Bedingungen gegeben waren, dass dasjenige, was die babylonischen Mythen von schaffenden Göttern erzählen, auf

Jahve übertragen und damit der Schöpfungsglaube zu einem Bestandteil der Jahvereligion werden konnte. Die äusseren Bedingungen hierzu waren, wie oben bereits bemerkt, in Israel seit der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr. gegeben, wo von Staatswegen neben dem Landesgott Jahve die Götter des assyrischen Reichs verehrt wurden. Diese Zeit bot aber neben intensivster Berührung babylonischen und israelitischen Denkens auch die inneren Bedingungen: erst durch die prophetische Predigt war die Vorstellung von Jahve auf eine solche Höhenlage gekommen, dass man Jahve als Urheber des Weltprozesses fassen konnte. War man durch die Eingliederung in das assyrische Weltreich und die Berührung mit assyrisch-babylonischem Denken eigentlich erst zu einer wirklichen Weltvorstellung gelangt, so bot die prophetische Auffassung von Jahve Antrieb und Möglichkeit, Jahve in den Mittelpunkt der Welt zu stellen und nicht einen der babylonischen Götter. Die neue ethische Auffassung von Jahve und seinem Verhältnis zu Israel, die wir bei den Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts finden, bewirkt, dass man ihn sich mit einer solchen Machtfülle bekleidet denkt, dass man seine Hand in allen Erscheinungen dieser Welt erblicken kann. Schon Amos hat eine hohe Vorstellung von Jahves Macht. Sie reicht überall hin: bis in den Himmel und in den Hades, mit denen er ursprünglich nichts zu thun hat, von der Spitze des Karmel bis zum Meeresgrunde mit seinen mythologischen Bewohnern 9, 2 ff. Und diese energische Betrachtungsweise gipfelt in Jeremia, für den Jahve allein helfen kann, der schlechthin Mächtige, der Gott alles Fleisches, für den die anderen Götter Cisternen gleichen, die das Wasser nicht halten können.

Wir sind sonach mit Gn 2. 3. in der Zeit des werdenden Monotheismus, der aus dem Glauben der Propheten Israels stammt und mit Babylonien soviel zu thun hat, wie die Weintraube mit dem Schlehenstrauch. Auch כְּאַחַד מִמֶּנּוּ 3, 22 des Einschubs widerspricht dem nicht: dass andere

Götter ausser Jahve da sind, stört das religiöse Empfinden in jener Zeit noch nicht. Dass wir mit Gn 2. 3 noch in verhältnismässig alter d. h. vorexilischer Zeit sind, zeigt die Schlange. Sie ist beinahe ein Tier wie andere Tiere des Feldes geworden, und nur aus ihrer Klugheit und ihrem Thun schaut der Elohim daraus. Wir sind in der Zeit vor Ausbildung der Vorstellung vom Satan. Was von alten Dämonen im Glauben noch lebt, hat noch keinen Anschluss an die Jahvereligion gefunden: Jahve wirkt noch alles, aber er ist bereits der Jahve der prophetischen Zeit. Und dass wir nicht weit vom Exile sind, lehrt die Erwägung, dass erst mit Ezechiel reichlichere Belege für das Einströmen babylonischer Gedanken sich finden, und dass sich dieser Prozess seitdem, wie Sacharja zeigt, steigert.

Dass wir aber in Salomos Tempel Geräte und Stilformen finden, die mit babylonischer Mythologie zusammenhängen, vgl. die Kerube, den siebenarmigen Leuchter (viell. die 7 Himmelsleuchten), das bronzene Meer (viell. die Tehom), beweist nicht, dass damals diese Mythen übernommen worden sind, oder auch nur bekannt waren. Nicht ein religiöses Bedürfnis, sondern Bedürfnis nach königlichem Prunk führte dazu, im Tempel eine fremde Einrichtung zu übernehmen. Spezifisch israelitische Kulteinrichtungen ähnlicher Art gab es ja nicht und noch weniger israelitische Stilformen. Der phönizische Künstler, den man berief, arbeitete in den ihm geläufigen und lieferte, was aus einem phönizischen Tempel sich in den Jahves verpflanzen liess. Dass das neue königliche Heiligthum in seiner Einrichtung und in der künstlerischen Ausführung hinter den Tempeln von Sidon und Tyrus nicht zurückblieb, wird treibendes Motiv des Königs und des Künstlers gewesen sein. Dass das Übernommene Beziehungen zum Jahveglauben hatte, war nicht nöthig.

B. Stade.

Bibliographie.[1]

† Hoberg, G., Überblick über die Entwickelung u. d. Fortschritt d. biblischen Wissenschaften auf christl. Boden von ihrem Anfang an bis zur Jetztzeit. Freiburg 1902. 63 S. 4°. (Progr.)
† Anderson, R., Bible and modern criticism. London 1902. 294 S. 8°.
† Houtin, La question biblique chez les catholiques de France au 19e siècle. Paris 1902. IV, 234 S. 8°.
† Johnston, H. A., Bible Criticisms and the Average Man. London 1902. 270 S. 8°.
Margoliouth, D. S., Lines of Defence of the Biblical Revelation. New York 1902. 316 S. 12°.
Réville, A., La critique biblique et son introduction dans le clergé catholique français au 19e siècle s. Rev. de l'hist. des rel. 46, 1, S. 81—87.
† Smith, J., Integrity of scripture. Plain reasons for rejecting the critical hypothesis. London 1902. 292 S. 8°.
Stave, E., Der Einfluss der Bibelkritik auf das christliche Glaubensleben. Vortrag. Tübingen 1903. 52 S. 8°.
† Thomas, W. H. G., Methods of bible study. London 1902. 126 S. 8°.
Davis, J. D., Current Old Testament Discussions and Princeton Opinion s. Presbyterian and Reformed Review 1902. S. 177—206.
† McEwan, J., The Bible and the Critics. Reply to modern criticism by G. A. Smith. London 1902. 150 S. 8°.
Budde, K., Das A. T. u. die Ausgrabungen. Giessen 1903. 39 S. 8°. (Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen. 18. Folge.)
Budde, K., The Old Testament and the Excavations s. Amer. Journ. Theol. 1902, 685—708.
Barth, J., Babel u. israelitisches Religionswesen. Berlin 1902. 36 S. 8°.
Gall, A. Frh. v., Die alttestamentliche Wissenschaft u. die keilinschriftliche Forschung s. Arch. f. Religionswiss. 5, 4 (02), S. 289—339.
† Hommel, F., Die altorientalischen Denkmäler u. das A. T. Eine Erwiderung auf Prof. Fr. Delitzsch's „Babel u. Bibel". Berlin 1902. 38 S. 8°.
Kittel, R., Die babylonischen Ausgrabungen u. die biblische Urgeschichte. Leipzig 1903. 36 S. 8°.
† Oettli, S., Der Kampf um Bibel und Babel. Ein religionsgeschichtl. Vortrag. Leipzig 1902. 32 S. 8°.
Rosenthal, L. A., Zurück zur Bibel! Mit einem Nachtrag: Bibelwissenschaft u. Rechtgläubigkeit. Berlin 1902. 50 S. 8°.

[1] Professor G. F. Moore, Cambridge Mass., hat in diesem Verzeichnis die in Amerika bis zum 1. December 1902 erschienene Literatur zusammengestellt. Ich habe alles aufgenommen, was mir bis zum 23. December 1902 bekannt wurde. B. Stade.

† Urquhart, J., Die neueren Entdeckungen u. die Bibel. Übersetzt von E. Spliedt. Bd. 2. 3. Stuttgart 1902. XII, 331. XII, 351 S. 8°.
Blau, L., Studien zum althebräischen Buchwesen u. zur biblischen Litteraturgeschichte s. 25. Jahresber. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest für 1001/2. Budapest 1902, S. II—IV. 1—203.
† Campbell, Adeline, The books of the Bible, their contents and characteristics. Suggestions for scripture study. London 1902. 366 S. 8°.
Condamin, A., Interpolations ou transpositions accidentelles? s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 379—397.
† Kahle, P., Der massoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der babyl. Juden. I. Halle 1902. 50 S. 8°.
Kahle, P., Der massoretische Text des A. T. nach der Überlieferung der babylonischen Juden. Leipzig 1902. IV, 108 S. 8°.
König, Ed., Zum Sprachbeweis der a. t. Kritik s. ThStKr. 02, 4, S. 644—651.
† Schäfer, A., Gesch. d. Alt. Test. mit bes. Rücks. auf das Verhältniss von Bibel u. Wissenschaft. 3te Aufl. Brixen 1902. VII, 595 S. 8°.
† Libri V. T. ope artis criticae et metricae quantum fieri potest in formam originalem redacti et adjuvante facultate theologica Vindobonensi ed. a N. Schloegl aliisque. Canticum canticorum ed. Schloegl. Wien 1902. XVIII, 8 S. 8°.
Bewer, J. A., Text-critical suggestions s. Journ. Bibl. Lit. XXI, S. 108—114 (1901).
Howorth, H. H., Some Unconventional Views on the Text of the Bible III. The Hexapla and Tetrapla of Origen, and the light they throw on the books of Esdras A and B s. PSBA. vol. 24, 4/5. S. 147—172.
† La sainte bible polyglotte ed. F. Vigouroux. Ancien Test. t. 3: Les Paralipomènes, Esdras, Nehemie, Tobie, Judith, Esther, Job. Paris 1902. VIII, 838 S. 8°.
Jahn, G., Beiträge zur Beurtheilung der Septuaginta. Eine Würdigung Wellhausenscher Textkritik. Mit einem Anhang: Antwort auf Praetorius' Allerneustes über meine Erklärung des Sibawaihi. Kirchhain N.-L. (Leiden) 1902. 52 S. 8°.
Taylor, C., A New Septuagint Fragment s. JThSt. vol. 4, no 13 (oct. 02), S. 130. (Hebr.-griech. Palimpsest aus der Taylor-Schechter-Collection, 4 Seiten, fragmentar. Uncialtext von ψ 143, 1—144, 6).
Brooke, A. E., and Mc Lean, N., The Forthcoming Cambridge Septuagint s. JThSt. III, no 12 (july 02), S. 601—621.
Lindl, E., Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung. München 1902. VIII, 161 S. 8°. Mit 1 Lichtdrucktafel.
Burkitt, F. C., The so-called Quinta of 4 Kings s. PSBA. vol. 24, 6, S. 216—219.
Gregory, C. R., Die syrische Hexapla am Anfange des 9. Jahrh. s. Theol. Litbl. 02, 31, S. 361—366.
† Berger, S., Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Mémoire posthume. Paris 1902. 82 S. 4°. (S. A. aus Mémoires présentés à l'Acad. des Inscr. et belles-lettres.)
† Heider, A., Die äthiopische Bibelübersetzung. Ihre Herkunft, Art, Geschichte und der Wert für alt- u. neutestamentliche Wissenschaft. Mit Jer 1—13 als Textprobe, dem aeth. Pseudep.: die Prophetie des

Jeremia an Pashur u. einem General-Katalog der abessinischen Handschriften (als Prolegomena zu einer krit. Ausgabe der aeth. Bibel). Halle 1902. 34 S. 8°. (Diss.)

Roupp, N., Die älteste äth. HS. der vier Bücher der Könige s. ZA XVI, 2, 296—313.

† Bible in modern English. Vol. 2: History of the people of Israel by Isaiah-ben-Amoz, the prophet, from the conquests of Joshua to the death of Hezekiah. Trans. with crit. introd. by F. Fenton. London 1902.

Bibelwörterbuch, Kurzes. Unter Mitarbeit von G. Beer, H. J. Holtzmann, E. Kautzsch, C. Siegfried, † A. Socin, A. Wiedemann, H. Zimmern herausgeg. von H. Guthe. Tübingen 1903. Mit 4 Beigaben, 2 Karten u. 215 Abbild. im Text. XXVIII, 768 S. 8°.

Encyclopaedia Biblica, vol. 3, L—P. London and New York 1902. XV, 649 S. 8°.

† A Dictionary of the Bible, dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology ed. by J. Hastings. Vol. 4. Pleroma-Zuzim. Edinburgh 1902. XI, 994 S. 4°. 1 Karte.

† Vigouroux, F., Dictionnaire de la Bible. Fasc. 21 (Jérusalem-Joppé). Paris 1902. 4°.

Kautzsch, E., Die Poesie u. die poetischen Bücher des A. T. 6 Vorträge. Tübingen 1902. VII, 109 S. 8°.

† König, Ed., Die moderne Poetisierung des A. T. s. Bew. d. Glaubens 1902, 10, S. 375—382.

† Schweiker, J. E., Das Gleichnis in den Büchern des A. T. Eine literarästhet. Studie. München 1902. 47 S. 8°.

Guidi, I., Analecta exegetica s. Rev. bibl. II, 3 (juillet 02), S. 398 f.

Riedel, W., Alttestamentliche Untersuchungen. 1. Heft. Leipzig 1902. VI, 86 S. 8°.

Riedel, Miscellen zum A. T. s. ThStKr. 03, 1, S. 161—170.

Stärk, Miscellen s. ThStKr. 03, 156—160.

† The Temple-Bible. 1. Book of Joshua, book of Judges by A. R. S. Kennedy. 2. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon by D. S. Margoliouth. 3. Book of Job, book of Ruth by W. F. Addis. London 1902. 8°.

† Holborn, A., The Pentateuch in the light of to-day. [London] New York 1902. VIII, 113 S. 12°.

† Carpenter, J. R., Composition of the Hexateuch. Introd. with select lists of words and phrases; Appendix on laws and institutions by G. Harford. London 1902. 554 S. 8°.

† Harper, W. R., Constructive studies in the Priestly Element in the Old Testament. Revised Ed. Chicago 1902. VI, 151 S. 8°.

Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs s. NkZ. 13 (02), 6, S. 429—447. 9, S. 677—720.

† Kent, C. J., Messages of Israel's Law givers: the laws of the Old Testament codified, arranged in order of growth, and freely rendered in paraphrase. New York 1902. XXXIV, 380 S. 16°.

Gunkel, H., Die Genesis übersetzt u. erkl. 2te verb. Aufl. Göttingen 1902. XCII, 440 S. (= Handkomm. zum A. T. 3, 1.)

Schmauk, T. E., The First Chapter of Genesis in comparison with the Heathen Creation-Myths s. Lutheran Church Review, 1902, S. 10—21.

† Zapletal, Vc., Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3). Mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen u. Forschungen erklärt. Freiburg 1902. V, 104 S. 8°.

Wright, G. J., Geological Confirmation of the Noachian Deluge s. Bibliotheca Sacra. 1902. S. 282—293, 537—556, 695—716.

† Gray, G. B., Fourth book of Moses, called Numbers. London 1902. 190 S. 8°. (Temple bible.)

† McGarvey, J. W., Authorship of the Book of Deuteronomy, with its bearings on the higher criticism of the Pentateuch. Cincinnati 1902. XXIII, 304 S. 8°. (Der Verf. ist Mose.)

† Scerbo, F., Gli Epinicii del Vecchio Test., ossia i canti detti di Mose e di Debora tradotti e illustrati. Firenze 1902. 24 S. 8°.

† Hummelauer, F. de, Commentarius in librum Josue. Paris 1903. (Cursus scripturae sacrae III, 3.)

† Lagrange, M. J., Le livre des juges (Études bibliques). Paris 1903. XLVIII, 338 S. 8°.

Rothstein, J. W., Zur Kritik des Deboraliedes u. die urspr. rhythmische Form desselben s. ZDMG 56, 2, S. 175—208, 3, S. 437—485.

† Lazarus, Ad., Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter. Kirchhain 1901. (Diss.)

Budde, K., Die Bücher Samuel erklärt. Tübingen u. Leipzig 1902. XXVII, 343 S. (Kurzer Hand-Kommentar, Lief. 18.)

Nowack, W., Die Bücher Samuelis übersetzt u. erklärt. Göttingen 1902. XXXIV, 262 (Handkommentar I, 4).

† Marshall, F., The first book of Samuel. London 1902. 238 S. 8°.

† Robertson, J., 1. and 2. Kings. London 1902. 8°. (Temple bible.)

Haupt, P., The phrase רכבים צמדים in 2 Kings 9, 25 s. Journ. Bibl. Lit. XXI, S. 74—77. (1901.)

Driver, S. R., Specimen of a New Translation of the Prophets s. The Expos. no. 35 (nov. 02), S. 321—334.

† Stöckhardt, G., Commentar üb. d. Proph. Jesaia. Zwickau 1902. XVI, 168 S. 8°.

Barnes, W. E., A study of the first lesson for christmas-day Is. 9, 1—7 s. JThSt 1902, oct., S. 17—27.

Bowman, J. L., Isaiah's Prediction of the Mother of Messiah s. Methodist Review 1902. S. 939—952.

Bacher, W., Isaïe 54, 7 s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 283—285.

† Hackspill, L., La vocation de Jérémie s. Bulletin de littérature ecclésiastique no 7 & 8. (juillet-oct. 02.)

König, Ed., On the Meaning and Scope of Jer 7, 22f. s. The Expos. 6th ser. no 32, S. 135—154. no 33, S. 208—218. no 35, S. 366—377.

† Wolfsohn, L., Das Targum zum Propheten Jeremias in jemenischer Ueberlieferung. Halle 1902. 34 S. 8°. (Diss.)

† Gautier, L., A propos d'Ézéchiel s. Rev. de Theol. et d. Quest. rel. 1902, 3, S. 291—295.

† Rahmer, M., Hieronymus' Commentar zu den zwölf kleinen Propheten durch Vergleichung m. d. jüdischen Quellen u. ältesten Versionen kritisch beleuchtet. 1. Hlfte. Hosea. Joel. Amos. Obadja. Jona. Micha. Berlin 1902. 11. 17. 48. 60 S. 8°.

Gardner, W. R. W., Notes on Certain Passages in Hosea s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 177—183 (Apr. 1902).

Braithwaite, E. E., Why did Amos predict the Captivity? s. Bibliotheca Sacra 1902. S. 192—197.
Braithwaite, E. E., "Is the Book of Amos Post-exilic" s. Bibliotheca Sacra 1902. S. 366—374 (Apr. 1902).
Day, E., and Chapin, W. H., Is the Book of Amos post-exilic? s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 65—93 (Jan. 1902).
Kelly, J. T., Strophic Structure of Habakkuk s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 94—119 (Jan. 1902).
† Oesterley, W. O. E., Studies in the greek and latin versions of the book of Amos. Cambridge 1902. 112 S. 8°.
† Happel, O., Das Buch des Propheten Nahum erklärt. Würzburg 1902. VII, 106 S. 8°.
Stevenson, W. B., The Interpretation of Habakkuk s. The Expos. 6th ser., no 29 (may 02), S. 388—400.
McWilliam, T., The Prophecies of Zechariah (1—8) s. The Expos. Tim. 13, 12 (sept. 02), S. 549—554.
† Meyer, F. B., Sacharja der Prophet der Hoffnung. Hagen 1902. IV, 168 S. 8°.
van Hoonacker, A., Les chapitres 9—14 du livre de Zacharie s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 347—378.
† Streane, A. W., The Book of Psalms. London 1902. 288 S. 8°. (Temple bible.)
Kaufmann, M., Psalms of the East and West s. The Expos. 6th ser., no 30 (june 02), S. 446—458. no 31 (july 02), S. 57—69.
Minocchi, S., Storia dei Salmi. Lettura I. La poesia religiosa degli Ebrei anteriore di Salmi s. Stud. Rel. 2, 5 (sett. ott. 02), S. 385—411.
Weir, Th. H., Notes on the Text of the Psalms s. The Expos. no 33 (sept. 02), S. 236—240.
† The Psalms of David. Illustr. by L. Rhoad. Introd. study by N. D. Hillis. London 1902. 8°.
Hirsch, E. G., Note on Psalms 34 and 35 s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 167—173 (apr. 1902).
Martin, W. W., A Psalmist's Epithalamium [Ps. 45] s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 49—51 (oct. 1902).
Nestle, E., Psalm 68, 18 (19) in the Syriac Bible s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 142 f.
Smith, D., The Songs of the Ascents s. The Expos. Tim. XIII, 11 (aug. 02), S. 500—503.
† Boulleret, H., Les psaumes selon la Vulgate, leur véritable sens littéral. Paris 1902. VI, 459 S. 8°.
† Lehmann, S., Saadia al-Fajjumi's arabische Psalmenübersetzung u. Commentar (Psalm 21—41). Berlin 1902. 71 + XXIV S. 8°.
Matthes, J. C., De Israëlietische Wijzen III. Die Jobeïde s. Stemmen uit de vrije Gemeente 25, 6, S. 137—163.
Berry, G. R., Some textual notes on Proverbs s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 53 *sq.* (oct. 1902).
Das Buch Hiob nach seinem Inhalt, seiner Kunstgestaltung und religiösen Bedeutung. Für gebildete Leser dargestellt von J. Ley. Mit einem Vorwort von E. Kautzsch. Halle a. S. 1903. V, 153 S. 8°.
† Wiernikowski, L., Das Buch Hiob nach der Auffassung der rab-

binischen Litteratur in den ersten fünf nachchristl. Jahrh. 1 Tl. Königsberg 1902. III, 92 S. 8°. (Diss.)

† Blake, W., Illustrations of the Book of Job, in 21 Plates, invented and engraved by . . London 1902. 4°.

† König, E., Das Problem der Hiobdichtung s. Z. f. d. ev. Rel. Unt. 02, Sept., S. 6—15.

Spoer, H., Emendations in the Text of the Book of Job s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 52—53 (oct. 1902).

Hontheim, J., Bemerkungen zu Job 27 s. ZfkTh. 02, 3, S. 598—604.

† Harper, A., The song of Solomon. With introd. and notes. Cambridge 1902. LI, 96 S. 8°.

Haupt, P., The Book of Canticles s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 193—245 (july 1902).

Haupt, P., — Some critical notes on the Hebrew text of Canticles s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 1—32 (oct. 1902).

Haupt, P., Difficult Passages in the Song of Songs, s. XXI, S. 51—73 (1901).

Jacob, G., Das Hohelied, auf Grund arabischer u. anderer Parallelen von neuem untersucht. Berlin 1902. 45 S. 8°.

Black, A., Ruth, a Hebrew Idyl s. The Expos. 6th ser., no 27 (may 02), S. 360—366.

† Riessler, F., Das Buch Daniel erklärt. Wien 1902. XVII, 133 S. 8°. (Commentar, kurzgefasster wissenschaftl., zu den Schriften des A. T. herausg. v. B. Schaefer. III, 3, 2)

† Sinker, R., Daniel and the minor prophets.. London 1902. 8°. (Temple bible.)

† Anderson, Rob., Daniel in the Critics Den. Chicago and New York 1902. 186 S. 12°.

Douglas, G. C. M., The Book of Daniel s. Presbyterian and Reformed Review, 1902. S. 224—253.

Hoonacker, A. van, The Four Empires of the Book of Daniel s. The Expos. Tim. 13, 9 (june 02), S. 420—423.

König, Ed., The ‚Weeks‘ of Daniel s. The Expos. Tim. 13, 10 (july 02), S. 468—470.

† Hughes-Garnes, A., The books of chronicles. London 1902. 264 S. 8°. (Temple bible.)

† Kittel, R., Die Bücher der Chronik, übers. u. erkl. Göttingen 1902. XVI, 180 S. (Handkomm. zum A. T. VI, 1.)

† Knabenbauer, J., Commentarius in Ecclesiasticum cum appendice: textus „Ecclesiastici“ hebraeus descriptus secundum fragmenta nuper reperta cum notis et versione litterali latina. Paris 1902. 476, LXXXIII S. 8°. (Cursus scripturae sacrae.)

Cook, St. A., An Arabic Version of the Prologue to Ecclesiasticus s. PSBA. vol. 24, 4/5; S. 173—184.

† Feldmann, F., Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen u. armenischen Uebersetzung. Freiburg 1902. VII, 84 S. 8°.

† Grimme, H., Mètres et strophes dans les fragments hébreux du manuscrit A de l'Ecclésiastique. Leipzig 1901. III, 63 S. 8°.

† Knabenbauer, J., Einiges über die neuentdeckten hebräischen Stücke des Buches Sirach s. Stimmen a. Maria-Laach 02, 5, S. 526—539.

Lévi, Isr., Quelques citations de l'Ecclésiastique s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 291—294.

Margoliouth, D. S., Some Notes on Ben-Sira s. The Expos. Tim. XIV, 1 (oct. 02), S. 47 f.

† Peters, N., Der jüngst wiedergefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgeg., übers. u. mit krit. Noten versehen. Freiburg i/Br. 1902. XVI, 92, 447 S. 8°.

Toy, C. H., Remarks on the Hebrew Text of Ben-Sira s. Journ. Amer. Orient. Soc., XXIII, S. 38—43 (1902).

Lévi, Isr., La langue originale du livre du Tobit s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 288—291.

Perles, F., Zur Erklärung der Psalmen Salomos. S. A. aus der orientalist. Litt. Zeit. Jahrg. 5. Berlin 1902. II, 5S S. 8°.

† Charles, R. H., Book of jubilees, or the little Genesis. Transl. from the editor's Ethiopic text, with introd., notes and indices. London 1902. 368 S. 8°.

Bacher, W., אור dans le sens d' „obscurité" s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 286 f.

† Barth, J., Wurzeluntersuchungen zum hebräischen u. aramäischen Lexicon. Leipzig 1902. IV, 61 S. 8°. (S. A. aus Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1900—1901.)

Barth, J., Zur hebräischen u. aramäischen Verbalflexion s. ZDMG. 56, 2, S. 239—248.

Bewer, J. A., New Lexical and Critical Suggestions s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 120—122 (jan. 1902).

Brown, J., *al.*, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Pt. 10. Boston 1902.

Chajes, H. P., Notes de lexicographie hébraïque s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 223—229.

Giebe, Beobachtungen über das hebr. Adjectiv in den Psalmen in etymol. u. syntakt. Hinsicht. Naumburg 1901. 36 S. 8°. (Progr.)

Gray, G. B., A Questionable Plural in Hebrew s. JThSt. vol. 4, no. 13 (oct. 02), S. 124 f. (תאומות.)

Hyvernat, H., Petite introduction à l'étude de la Massore s. Rev. bibl. 11, 4 (oct. 02), S. 551—563.

Johns, C. H. W., The Name Moses s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 141 f.

Kautzsch, E., Die Aramaismen im Alten Testament untersucht. I. Lexikalischer Teil. Hallisches Osterprogramm für 1901 u. 1902. Halle a. S. 1902. VI, 111 S. 8°.

König, E., Zur Syntax der Zahlwörter im Alten Testament s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 129—148 (apr. 1902).

Margolis, M. L., Notes on Semitic Grammar, 3. An abnormal Hebrew form s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 45—48 (oct. 1902).

Minocchi, S., Origini e vita storica della lingua ebraica s. Studi rel. II, 3 (02, maggio-giugno), S. 189—221.

Offord, J., Semitic Analogies for O. T. Names s. PSBA. vol. 24, 6, S. 242 f.

Patton, W. M., Origin of the Semitic Alphabet s. Methodist Review, 1902, S. 400—411.

Praetorius, F., Über den sogen. Infinitiv absolutus des Hebräischen s. ZDMG. 56, 3, S. 546—550.
Spoer, H., Origin and Interpretation of the Tetragrammaton s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 9—35 (oct. 1901).
Wilson, R. D., Lost meanings of Hebrew Roots s. Presbyterian and Reformed Review 1902, S. 277—292.
† Wynkoop, J. D., Handleiding tot de kennis der hebreeuwsche taal. 2de stuk. Woordvoeging. Leiden 1902. XII, 114 S. 8°.

---

† Ahmad-Bey Kamal, Les idoles arabes et les divinités égyptiennes. Paris 1902. 16 S. 8°.
† Aubert, L., La vie après la mort chez les Israélites s. Rev. de Theol. et Phil. 1902, 2, S. 140—178.
Barton, G. A., Sketch of Semitic Origins, social and religious. New York 1902. XIII, 342. 8°.
Zur Geschichte der Beschneidung. I. Die ägyptischen Beschneidungsurkunden von U. Wilcken. II. Über die Beschneidung im alten Testament v. H. Gunkel. III. Die hellenistischen Zeugnisse über die ägyptische Beschneidung s. Archiv f. Papyrusforschung II, 1, S. 4—31.
† Blochet, E., Le Culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme. Paris 1902.
Böhmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos s. ThStKr. 03, 1, S. 35—47.
Böhmer, J., Gottesgedanken in Israels Königthum s. Beiträge zur Förd. christl. Theol. 6, 3 (02), S. 189—265.
† Böhmer, J., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes. Leipzig 1902. VI, 236 S. 8°.
Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903. XIV, 512 S. 8°.
Bullock, M. A., Jehovah's protest against the Altar service s. Bibliotheca Sacra 1902, S. 529—536.
Bumstead, A., The Hebrew Sanctuary, was it one or manifold? s. Methodist Review 1902, S. 108—111.
Cumont, F., Le dieu Orotalt d'Hérodote s. Rev. archéol. 3e sér. t. 40 (mai-juin 02), S. 297—300. (Vermuthet OBOTAΛT = עבדת + Allath.)
Curtiss, S. I., Discoveries of a Vicarious Element in Primitive Semitic Sacrifice s. The Expos., 6th ser., no 32, S. 128—134.
Curtiss, S. I., The Semitic Sacrifice of Reconciliation s. The Expos., 6th ser., no 36, dec. 02, S. 454—462.
Curtiss, S. I., Primitive semitic religion to-day. A Record of researches, discoveries and studies in Syria, Palestine and the Sinaitic peninsula. Chicago and New York [London] 1902. 288 S. 8°.
Dewart, E. H., Higher Criticism and Messianic Prophecy s. Bibliotheca Sacra 1902, S. 305—324.
Drach, G., The Names of God in the Old Testament s. Lutheran Church Review, 1902, S. 375—387.
† Draussin, U., Les démoniaques au temps de Notre-Seigneur Jésus Christ. Cahors 1902. 59 S. 8°. (Thèse.)
Duff, A., Theology and Ethics of the Hebrews. Edinburgh [New York] 1902. XVII, 304 S. 12°.

† Durand-Gasselin, C., La conversion chez les prophètes d'Israel, ses postulats, sa nature. Cahors 1902. 104 S. 8°. (Thèse.)
† Engert, T., Der betende Gerechte der Psalmen. Würzburg 1902. 134 S. 8°.
Foote, T. C., The Ephod s. Journ. Bibl. Lit. XXI, S. 1—47. (1901.)
† Forder, A., With the Arabs in Tent and Town. London 1902. 8°.
† Fulliquet, G., Les expériences religieuses d'Israël. Paris 1902. 254 S. 8°.
Giesebrecht, F., Der Knecht Jahves des Deuterojesaia. Königsberg i. Pr. 1902. II, 208 S. 8°.
† Girdlestone, R. B., Grammar of Prophecy. New York 1901. 192 S. 12°.
Goldziher, I., Nouvelles contributions à l'hagiologie de l'Islam s. Rev. de l'hist. des rel. 45, 2, S. 208—219.
Hackspill, L., L'angélogie juive à l'époque néo-testamentaire s. Rev. bibl. II, 4 (oct. 02), S. 527—550.
Houtsma, M. Th., Nog eenmal de Israëlietische vastendagen s. Theol. Tijdschr. 02, 4, S. 334—341.
† Hunnius, C., Natur u. Charakter Jahve's nach den vordeuteronomischen Quellen der Bücher Genesis—Könige. Strassburg 1902. 63 S. 8°. (Diss.)
† Klotz, M., Krankenbesuch u. Trauergebräuche nach Bibel u. Talmud. Eine übersichtliche und leichtfassliche Zusammenstellung nach den biblischen u. talmudischen Quellen. Frankfurt 1901. 22 S. 8°.
Köberle, Gottesgeist u. Menschengeist im A. T. s. NkZ. 13 (02), 6, S. 403—428.
König, Ed., War „Jahve" eine „kanaanäische" Gottheit? s. NkZ 02, 11, S. 828—831.
König, E., Was the Religion in Abraham's Native Country Monotheistic? s. Methodist Review, 1902. S. 681—689.
Warren, W. J., Reply to Dr. König s. Methodist Review, 1902. S. 689—691.
† Kohn, S., Die Geschichte der Beschneidung bei den Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Krakau u. Frankfurt a. M. 1902. VII, 230 S. 8°. (hebr.)
Lévy, L. G., Du totémisme chez les Hébreux s. RÉJ. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 13—26.
Mäcklenburg, Ueber die Auffassung des Reiches Gottes, resp. über den Begriff des göttlichen Königthums i. d. Psalmen s. ThStKr. 02, 4, S. 525—555.
M'Fadyen, J. E., Did Elizah cut himself for the Dead? s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 143f.
† Margoliouth, D. S., Religions of Bible lands. London 1902. 140 S. 8°.
Marti, K., Geschichte der israelit. Religion. 4te verb. Aufl. v. A. Kayser's Theologie des A. T. Strassburg 1903. XII, 330 S. 8°.
Marwick, W., Magic and Religion s. The Expos. Tim. XIII, 11 (aug. 02), S. 495—499.
† Mercier, Ch., La pitié juive aux temps apostoliques. Le 4. Esdras s. Lib. Chrét. 02, 6, S. 241—263.
† Meyer, J., Die Hölle im Islam. Basel 1901. 90 S. 8°. (Diss.)
Moulton, J. H., 'It is his angel' s. JThSt. III, no. 12 (july 02), S. 514—527.

Oesterley, W. O. E., The Development of Monotheism in Israel s. The Expos., 6th ser., no. 32 (aug. 02), S. 93—105.
Oesterley, W. O. E., The Sacrifice of Isaac s. PSBA. vol. 24, 6, S. 253—260.
Renel, Ch., L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité s. Rev. de l'hist. des rel. 46, 1, S. 58—80.
† Rieber, Die Blutrache und das *jus talionis* im mosaischen Gesetze s. Katholik 1902, Okt., S. 312—332.
Schärf, Th., Das gottesdienstliche Jahr bei den Juden. Leipzig 1902. 142 S. 8°.
Schiefer, F. W., Sünde u. Schuld i. d. Apokalypse d. Baruch s. ZwTh 02, 3, S. 327—339.
† Schmid, Fr., Der Unsterblichkeits- u. Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen 1902. V, 362 S. 8°.
Smith, C. E., Witchcraft and the Old Testament s. Bibliotheca Sacra, 1902, S. 26—35.
Toy, C. H., Creator Gods s. Journ. Amer. Orient. Soc., XXIII, S. 29—37 (1902).
van Loon, J., Eschatologieën van den Hasmoneëntijd volgens het bock Henoch s. Theol. Tijdschr. 36, 5 (sept. 02), S. 421—463.
Vos, Geerhardus, The Scriptural Doctrine of the Love of God s. Presbyterian and Reformed Review, 1902, S. 1—37.
Ward, W. H., The Asherah s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 33—44 (oct. 1902).
Warren, W. J., Beginnings of Hebrew Monotheism. The ineffable Name s. Methodist Review, 1902, S. 24—35.

---

† Bérard, V., Les Préniciens et l'Odyssée, t. 1. Paris 1902. 592 S. 8°.
† Bevan, E. R., The house of Seleucus. London 1902. 2 vols. XII, 330. VIII, 333. 8°. With plates and maps.
Blake, B., Joseph and Moses, the Founders of Israel. Edinburgh 1902. 290 S. 8°.
† Bludau, Der Verbleib der Geräthe des Tempels zu Jerusalem s. Kathol., Febr. 02, S. 109—119.
† Bruston, Ch., Le nom de Kedor-Lahomer non encore retrouvé s. Rev. d. Theol. et d. Quest. rel. 02, 3, S. 272—277.
† Elbogen, J., Die neueste Konstruction der jüd. Geschichte. Breslau 1902. 48 S. 8°. (S. A. aus MGWJ.)
Erbt, W., Jeremia und seine Zeit. Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda. Beigegeben ist der Untersuchung des Jeremiabuches eine Uebersetzung der ursprünglichen Stücke u. der Umschrift der Profetensprüche mit Bezeichnung des Rhythmus. Göttingen 1902. VIII, 299 S. 8°.
† Ermoni, V., Les origines d'Israël et la critique s. Ann. de Phil. Chrét. 1902, mai, S. 199—212.
† Hall, R. N., and Neal, W. G., The ancient Ruins of Rhodesia. With over 70 Illustrations, Maps and Plans. London 1902.
† Hora, E., Die hebräische Bauweise im A. T., eine biblisch-archaeologische Studie. Karlsbad 1902. 31 S. 8°. (Progr.)
† Josèphe, Oeuvres complètes de Fl., t. 7, fasc. 1: De l'ancienneté du peuple juif (Contre Apion), traduction de L. Blum. Paris 1902. 116 S. 8°.

† Josephus, Flavius, kleine Schriften. Selbstbiographie. Gegen Apion. Ueber die Makkabäer. Uebers. u. mit Anmerkungen vers. v. H. Clementz. Halle 1901. 248 S. 8°.
Klostermann, A., Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. 2. Aufl. Leipzig 1902. 32 S. 8°.
† Keane, A. H., The Gold of Ophir. Whence brought and by Whom? London 1901. (Sucht Ophir in der südarabischen Weihrauchgegend, das Gold lässt er dorthin aus Südafrika kommen, identificiert Chavila mit Rhodesia, Tarschisch mit Sofala.)
† Peters, K., Im Goldland des Altertums. Forschungen zwischen Zambesi u. Sabi. München 1902. XVI, 408 S. 8°. (Hält das südafrikanische Goldland mit seiner Küste am indischen Ocean für d. Ophir Salomos, das von dem in Arabien liegenden Ophir der Völkertafel verschieden sein soll.)
Glaser, Ed., Zwei Publikationen über Ophir. München 1902. 40 S. 8°. (S. A. aus „Beilage zur Münch. Allg. Ztg." No. 258, 271, 272 vom 10., 25., 26. Nov. 1902. — Gibt als möglich zu, dass das salomonische Ophir in Südafrika angesetzt werden könne, meint aber, dann sei es nach einem an den Ufern oder auf den Inseln des persischen Golfs gelegenen Mutterland Ophir benannt worden.)
König, Ed., Sebna u. Eljakim s. NkZ. 13 (08), S. 621—631.
† Labourt, T., Les partis politiques en Judée et l'idée messianique au temps de N. S. s. Rev. du Clergé Franç. 1, sept. 1902, S. 32—44.
Lehmann, C. F., Gobryas u. Belsazar bei Xenophon s. Beiträge zur alt. Gesch. II, 2, S. 341—345.
Lehmann, C. F., Menander u. Josephus über Salmanassar IV. I s. Beiträge zur alt. Gesch. II, 1, S. 125—140.
Matthes, J. C., Israëls nedersetting in Kanaän (naar aanleiding von C. Steuernagel, Die Einwanderung der isr. Stämme in Kanaan) s. Theol. Tijdschr. 36, 6 (nov. 02), S. 481—516.
† Meyer, F. B., Jeremiah, priest and prophet. London 1902. 188 S. 8°.
† Müller, E., Studien üb. Zenobia u. Palmyra nach orientalischen Quellen. Königsberg 1902. 61 S. 8°. (Diss.)
Nagel, G., Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Nach den Quellen dargestellt. Leipzig 1902. VIII, 124 S. 8°.
† Paton, L. B., Early history of Syria and Palestine. London 1902. 338 S, 5 maps, 8°.
† Procksch, O., Geschichtsbetrachtung u. geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. Leipzig 1902. VIII, 176 S. 8°.
Šanda, A., Die Aramäer. Leipzig 1902. 32 S. 8°. (Der alte Orient 4, 3.)
Schmauk, T. E., The latest Effort in Semitics [Barton's Semitic Origins] s. Lutheran Church Review, 1902, S. 509—515.
† Schmidt, Emanuel, Solomon's Temple in the light of other Oriental temples. Chicago 1902. 65 + 4 S. 8°.
Schürer, E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3te Aufl. Register. Leipzig 1902. 101 S. 8°.
Rothstein, J. W., Die Genealogie des Königs Jojachin u. seiner Nachkommen (1 Ch. 3, 17—21) in geschichtlicher Beleuchtung. Eine kritische Studie zur jüdischen Geschichte und Literatur. Nebst einem Anhange: Ein übersehenes Zeugnis für die messianische Auffassung des „Knechtes Jahwes". Berlin 1902. VIII, 162 S. 8°.
† Wade, G. W., Old Testament History. New York 1902. XII, 532 S. 12°.

† Witt, J., Saul u. David. Eine Erklärung der Bücher Samuelis. Kiel 1902. 359 S. 8°.

X, La veracità storica dell' Esateuco s. Stud. rel. II, fasc. 4 (Luglio-Agosto 02), S. 281—332.

ZDPV. Bd. XXV, Heft 1/2. — Hilderscheid, H., Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter u. neuer Zeit. — Seybold, C. F., Ḥaram esch-scherîf, nicht Ḥarîm esch-scherîf. — Bücheranzeige.

M. u. N. d. DPV. 1901, No. 2. — I. Mittheilungen. — Unsere Arbeiten im Ostjordanlande IV. Bemerkungen zu den gefundenen Inschriften von Chr. Rohrer aus Jerusalem. — Littmann, E., Unbeachtete Ṣafâ-Inschriften. — Robinson, G. L., Die Opferstätte bei Petra.

1902, No. 1. — I. Mittheilungen. — Kautzsch, E., Zum Gedächtniss des kgl. württ. Bauraths Dr. C. Schick. — Sellin, Kurzer Bericht über die Ausgrabung von Ta'annell I. — II. Nachrichten. — Geschäftliche Mittheilungen.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — January 1902. — Notes and News. — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine. 10. Dannaba and Job's Country. 11. Zeus-Helios and Baal-Bosor. 12. Some Greek Inscriptions in the Haurân. — Smith, G. A., Further Notes on the Inscriptions found at Tell el-'Ash'ari. — Schick, C., The Virgin's Fount. — Masterman, The Recently-Discovered Aqueduct from the Virgin's Fountain. — Schick, C., Notes to accompany the Plan of Jeremiah's Grotto. — Schick, C., The Muristan, on the Site of the Hospital of St. John at Jerusalem. — Glaisher, J., Results of Meteorological Observations taken at Jerusalem and Tiberias in the Year 1900. — Post, G. E., Report of Rainfall at el-Meshgharah, a Village of Coelesyria. — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre. — Gautier, L., Remarks of the July, 1901, „Quart. Stat.“ — Macalister, A. St., Remarks on the October, 1901, „Quart. Stat.“ — Caldecott, W. S., The Biblical Cubit—A New Suggestion. — Thomson, J. E. H., The Samaritan Passover. — Gray Hill, Site of Golgotha and the Holy Sepulchre. — Warren, Ch., Notes on „Du Bimetallisme chez les Hébreux“. — Conder, C. R., Translation of an Assyrian Parable. — Conder, C. R., Zuallardo's Travels. — Merrill, S., Ancient Arrows in the Castle of David.

April 1902. — Notes and News. — Treasurer's Statement for 1901. — Macalister, A S., Report. 1. The Newly-Discovered Tomb North of Jerusalem. 2. Inscription from the Wâdy Samâr. 3. The Ancient Necropolis at Kerm esh-Skeikh. 4. Further Jar-Handles with Rhodian Stamps. 5. The „Egyptian Tomb“ at Silwân. 6. The Mosaic in the Church of Nôtre Dame de Spasme, Jerusalem. — Macalister, A. S., The Sculptured Cave at Sarîs. — Macalister, A. S., El-Edhemîyeh (Jeremiah's Grotto). — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine. 13. Fresh Remarks on the Hebrew Mosaic of Kefr Kenna. 14. Baal-Bosor or Baalkosor. 15. The Depository of Ancient Arrows in the Castle of David. 16. The Plasterer Sosibios of Gaza.—Obituary of Dr. Conrad Schick. — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre. — Masterman, E W. G., Observations of the Dead Sea Levels. — Masterman, E. W. G., 'Ain el-Feshkhah, el Ḥajar el Aṣbah, and Kh. Ḳumrân. — Bliss, F. J.,

The German Excavations at Ba'albek. — Conder, C. R., Hebrew Weights and Measures. — A. S. M., Remarks on the January, 1901, „Quart. Stat." — Birch, W. F., Sennacherib's Catastrophe at Nob. — Notices of Foreign Publications. — Table of Transliteration.

July 1902. — Notes and News. — Report on Annual Meeting. — Macalister, R. A. S., The History and Site of Gezer. — Macalister, R. A. S., Reports. 1. Bîâr es-Seb'a. 2. A Tomb near edh-Dhâherîyeh. 3. Rock-cut Tomb near Bethlehem. 4. A Greek Inscription from Nâblus. 5. An Old Hebrew Seal from Deir Abân[1]. 6. A New Greek Inscription from Jerusalem. 7. On a Tomb beside the Bethlehem Road. 8. 'Ain el-Khanduḳ. 9. A Peculiar Rock-cutting in the Kedron Valley. 10. A Rock-cut Press near Jerusalem. — Glaisher, J., Results on Meteorological Observations taken at Jerusalem in the Year 1901. — Glaisher, J., Results on Meteorological Observations taken at Tiberias in the Year 1901. — Clermont-Ganneau, Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine. 17. The Site of Mêpha'at. 18. El-Kahf er-Raḳîm and the Cave of the Seven Sleepers. 19. Discovery of Sykomazon. 20. Three New Archaic Israelitc Seals[2]. 21. Greek Inscriptions from Beersheba. — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre. — Masterman, E. W. G., 'Ain el-Feshkhah, el-Ḥajar el Aṣbah, and Khurbet Ḳumrân. — Masterman, E. W. G., Miscellaneous Notes made during a Journey East and West of Jordan. — Schumacher, G., Recent Discoveries near Galilee. — Mosquitoes and Malarial Fever in Palestine. — Notices of Foreign Publications. — Notes and Queries.

† Barenton, H. de, La France catholique en Orient durant les derniers siècles, d'après des documents inédits. Paris 1902. 218 S. 8°.

† Barnabé, Deux questions d'archéol. palestinienne. 1. L'église d'Amvas, l'Emmaus-Nicopolis. — 2. L'église de Cubarheh, l'Emmaus de Saint-Luc. Paris 1902. 8°.

Bröse, E., Noch einmal der Teich Bethesda. κολυμβήθρα oder κολυμβήθρᾳ (v. 2)? s. ThStKr. 03, 1, S. 153—160.

Driver, S. R., Jacob's Route from Ḥaran to Shechem s. The Expos. Tim. 13, 10 (july 02), S. 457—460.

Dussaud, R., Rapport à M. le secrétaire perpétuel sur une mission dans le désert de Syrie s. Ac. des Inscr. et bell. lettr. Compt. rend. Mai-juin 1902, S. 251—264.

Dussaud, R., ΒΑΑΛΑΝΙΟΝ s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no 2, S. 372—375.

Grammatica, L., Le vie romane della Palestina (con una carta typografica della Palestina nei primi secoli dell' èra cristiana) s. Stud. Rel. 2, 5 (sett. ott. 02), S. 431—442.

† Greffin Affagart, Relation de Terre Sainte (1533—1534), publiée avec une Introduction et des notes. Paris 1902. XXVII, 245 S. avec 2 phototypies et gravures dans le texte. 8°.

---

[1] Zu Deir Abân gefunden. Amethist, Ellipsoid, 0,012 m. למעשיה / משלם.

[2] No. 1. Das Anm. 1 mitgetheilte. No. 2. Im Besitz von E. N. Adler, Lapislazuli, Ellipsoid, 0,012 mm. die längste Axe. לעמדיהו / בחשבנידו. — No. 3. Im Besitz von Schlumberger. Chalcedon, kegelförmig, achteckig, 0,017 m. hoch, aus der aramäisch-persischen Periode. לעבדיהו (בן) שחרחו(ר).

Grisar, H., Zur Palästinareise des sog. Antoninus Martyr, um 580 s. ZkTh. 02, 4, 760—770.
Jaussen, A., Les tribus arabes à l'est du Jourdain s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 419—425.
† Kelman, J., The Holy Land, illustrated in colour by J. Fulley Cove. New York 1902. XV, 301 S. 8°.
Krauss, S., Zur Topographie von Caesarea s. JQR. XIV, no 56 (july 02), S. 745—751.
Krauss, S., Antioche s. RÉJ. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 27—49.
Lammens, H., Les Nosairis dans le Liban s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 3, S. 452—477.
Lammens, H., Le Couvent du Mont Sinai s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 3, S. 501—504.
Lammens, H., Le Séminaire oriental de Beyrouth s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 3, S. 504f.
Masterman, E. W. G., The Rivers of Damascus s. The Expos. Tim. 13, 10 (july 02), S. 477.
† Mühlau, Ferd., Martinus Seusenius' Reise in das heilige Land i. J. 1602. Kiel 1902. (Progr.)
Musil, A., Ḳuṣejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. Topographischer Reisebericht. I. Tl. s. SWAW. 1902.
Nau, F., Les récits inédits du moine Anastase, contribution à l'histoire du Sinai au 7e siècle, traduction du grec. Paris 1902. 8°.
Nestle, E., The Distance of the Mount of Olives from Jerusalem s. The Expos. Tim. 13, 2 (sept. 02), S. 563.
Ronzevalle, S., L'Inscription syriaque de Krad Ad-Dasiniya dans l'Émésène s. Rev. de l'Or. chrét. 02, 3, S. 386—409.
Schumacher, G., Remains of a mediaeval Christian Church at Zer'īn s. Am. Journ. of Arch. 2d ser. VI, 3 (july-sept. 02), S. 338f.
van Berchem, M., Notes sur les croisades I. Le royaume de Jérusalem et le livre de M. Röhricht s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 3 (mar-juin 02), S. 385—456.
Vincent, H., Chronique: Nouvelle mosaïque à inscription à Madaba. — Inscription romaine d'Abou-Ghôch. — Timbre romain. — Nouvelle intaille israélite. — Notes épographiques s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 425—441.
Vincent, H, Chronique. — Les hypoles allemandes à Ba'albek. — Fouilles diverses en Palestine. — Les fouilgées peints de Marésa. — L'église des Saints-Apôtres à Môdabâ. — La grappe d'Echkol s. Rev. bibl. 11, 4 (oct. 02), S. 591—601.
† Wimmer, J., Palästina's Boden mit seiner Pflanzen- u. Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart. Histor.-geogr. Skizzen. Köln 1902. 128 S. 8°.
Zahn, Th., Kleine Beiträge zur evangel. Geschichte. 2. Das Land der Gadarener, Gerasener oder Gergesener s. NKZ. 02, 12, S. 923—945.

Ephemeris für semitische Epigraphik v. M. Lidzbarski. Bd. 1, Hft. 3: Balsamem. — Der Ursprung des Alphabetes. — Semitische Legenden auf Siegeln u. Gewichten. — Phönicische Inschriften. — Punische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien II. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Nachträge. — Wortregister. — Sachregister. — Mit 19 Abbildungen. Giessen 1902. S. I—VI. 243—372.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. Recueil trimestriel. Directeur J. Halévy. 10e année. — Juillet 1902. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Osée (suite). — Halévy, J., Notes évangéliques (suite): III. Les Généalogies de Jésus. IV. Le Concile de Jérusalem et sa décision. — Halévy, J., Les Tablettes gréco-babyloniennes et le sumérisme. — Halévy, J., Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (suite). — Boissier, A., Les Présages de Sargon et de Naram-Sin. — Halévy, J., La Folie de Nabuchodonosor. — Halévy, J., Bibliographie.

Octobre 1902. — Halévy, J., Recherches bibliques: Supplément aux notes exégétiques. — Halévy, J., Notes évangéliques (suite): V. La Parabole du festin de noces. VI. Conception et Naissance de Jésus selon les synoptiques. — Halévy, J., Un Dernier Mot sur l'origine de l'alphabet. — Halévy, J., Deux Nouvelles Inscriptions de Sidon. — Halévy, J., Passages difficiles dans la Bible. — Lettre de M. Conti Rossini. — Halévy, J., Bibliographie.

† Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie par G. Mercier. Vol. 2. Département de Constantine. Paris 1902. 8º. (Bibliothèque d'archéologie africaine, fasc. 5.)

† Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Museen zu Berlin. 13. Heft. Ausgrabungen in Sendschirli. Ausgeführt u. herausgeg. im Auftrage des Orient-Comités zu Berlin. Berlin 1902. S. 201—236. Mit 15 Taff. Fol.

† Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale. t. V, livr. 1—5. Paris 1902. 8º. (§ 1. La stèle phénicienne d'Oumm-el-ʿAouâmid (pl. I. II.) — § 2. Dannaba et le pays de Job. — § 3. Zeus-Helios et le Baal-Bosor. — § 4. Sur quelques inscriptions grecques de Haurân. — § 5. Sur quelques noms de lieux de Palestine et de Syrie dans les listes épiscopales de Michet le Syrien. — § 6. Légendes romaines et arabes inscrites sur des lampes en terre cuite. — § 7. Dédicace phénicienne à Echmoun provenant de Sidon. — § 8. Nouveaux bustes funéraires avec inscriptions palmyréniennes. — § 9. L'inscription en mosaïque de Beit Souriq (pl. III). — § 10. Antiquités et inscriptions puniques. — § 11. Le castellum romain de Quariat el-ʿEnab. — § 12. Plaque d'or représentant Esculape, Hygie et Télesphore (pl. III). — § 13. Un depôt de flèches anciennes dans la forteresse de David à Jérusalem. — § 14. Le plâtrier Sosibios de Gaza. — § 15. Inscription bilingue nabatéo-grecque du Sinai. — § 16. La hiérarchie sacerdotale à Carthage. — § 17. Les possessions de l'abbaye du „Templum Domini" en Terre-Sainte au 12e siècle. — § 18. Le dieu Mifsenus.)

† Clermont-Canneau, Recueil d'Archéologie Orientale. t. V, livr. 6. (§ 18. Le Dieux Mifsenus (suite et fin). — § 19. Nouvelles remarques sur la stèle phénicienne d'Oumm el-Aouâmid. — § 20. Mambogaios cavalier Commagénien. — § 21. Sur un dicton arabe vulgaire. — § 22. Épigraphie gréco-romaine de Palmyre). — Livr. 7—9 (§ 22. Épigraphie gréco-romaine de Palmyre (suite et fin). — § 23. Inscriptions néo-puniques. — § 24. Orotal et Dusarès. — § 25. Archéologie et topographie de Palestine. — § 26. Trois nouveaux cachets israélites archaïques. — § 27. Inscriptions grecques de Bersabée.) Paris 1902. 8º.

Berger, Ph., Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon. Paris 1902. 31 S. 6 planches. 4º. (Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres t. 37.) Vgl. die Be-

sprechungen J. Halévy's, Rev. sém., oct. 1902, u. G. Hofmann's, Theol. Literaturzeitung 1902, No. 24 (22. Nov. 1902), Sp. 633f.

Macridy-Bey, Th., Le temple d'Echmoun à Sidon, fouilles exécutées par le Musée impérial ottoman s. Rev. bibl. 11, 4 (oct. 02), S. 489—514.

Lagrange, M. J., Note sur les inscriptions trouvées par Macridy-Bey à Bostan-ech-Cheikh s. Rev. bibl. 11, 4 (oct. 02), S. 515—526.

Sayce, A. H., A New Inscription from Sidon s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 123f.

Torrey, C. C., A Phoenician Royal Inscription s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXIII, S. 156—173 (1902).

Clermont-Ganneau, La stèle phénicienne d'Oumm-et-'Aouamid (pl. IX—XI) s. Rev. archéol. 3e sér., t. 40 (mars-avril 02), S. 200—207.

Heuzey, L., Archéologie orientale. (1. Un dieu cavalier trouvé en Syrie. Personnage phénicien sur une stèle funéraire. Culte de la plante sacrée) s. Compt. rend. Acad. des Inscr. et belles-lettres. 1902 (mars-avril), S. 160—206.

Hogg, H. W., North-Semitic Epigraphy s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 1—8 (oct. 1901).

Jaussen, A. et Savignac, R., Nouvelles inscriptions nabatéennes de Pétra s. Rev. bibl. 11, 4 (oct. 02), S. 580—590.

Offord, J. and Pilcher, E. J., Some Punic Analogues s. PSBA. 24, 7/8, S. 283f.

Delattre, Rapport sur les fouilles de la nécropole punique voisine de Sainte-Monique. Découverte d'un cinquième sarcophage de marbre blanc s. Acad. des Inscr. et Bell.-lettr. Compt. rend. Juillet-août 1902, S. 443—450 (S. 449 Abbildung der Aufschrift der Grabkammer).

De Feis, L., Le monete del prezzo di Giuda. Ricerche di Numismatica biblica s. Stud. Rel. 2, 5 (sett. ott. 02), S. 412—430.

Wilamowitz-Moellendorf, U. v., Alexandrinische Inschriften s. SBAW. 1902, 40, S. 1093—1099.[1]

Ronzevalle, S., Notes d'épigraphie palmyrénienne s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 408—418.

Burkitt, F. C., Fragments of some Early Greek MSS. on Papyrus (plate) s. PSBA. 24, 7|8, S. 290—292.

Cook, St. H., A Pre-Massoretic[2] Hebrew Papyrus s. PSBA. 24, 7|8, S. 272.

Gibson, M. D., Four Remarkable Sinai Manuscripts s. The Expos. Tim. 13, 11 (aug. 02), S. 509—511. (1. Another Syriac Gospel Palimpsest. 2. 3. Sinai Syriac Antilegomena. 4. Syriac Maccabees) cf. Nestle, E.

---

[1] Bespricht eine im Bulletin de la société archéol. 1902, No. 4, S. 49 publicierte Inschrift von Schedia bei Alexandria: ὑπὲρ βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ | βασιλίσσης | Βερενίκης ἀδελ- | φῆς καὶ γυναικὸς καὶ | τῶν τέκνων | τὴν προσευχὴν | οἱ Ἰουδαῖοι und verwandte Synagogenweihinschriften.

[2] Brief an W. L. Nash. „The papyrus contains the Decalogue followed by Deuteronomy, chap. VI, verse 4 and the commencement of verse 5 . . . . . the text differs more markedly from our Massoretic Text than any extant Hebrew manuscript . . . . . As examples, I may mention that the prohibition of adultery precedes that of murder (compare Luke chap. XVIII, verse 20), that Deut., chap. VI, verse 4 has the fuller form as found in the Septuagint, and that the text of the wellknown *Shema'* departs slightly from the Massoretic Text."

Note on the Syriac Manuscript described on pp. 510 f. ebenda, 13, 12, (sept. 02), S. 563.

Hirschfeld, H., Descriptive Catalogue of Hebrew MSS. of the Montefiore Library s. JQR. XIV, no. 56 (july 02), S. 768—796.

Lawlor, H. J., Primate Ussher's Library before 1641 s. PRJA. 1901, jan., S. 216—264.

Lewis, A. Smith, A Leaf Stolen from the Sinai Palimpsest (With Illustration) s. The Expos. Tim. 13, 9 (june 02), S. 405 f.

† Wright, W., A Catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge with an introduction and appendix by St. A. Cook. Cambridge 1901. 2 voll. XXX, 1290 S.

Roupp, N., Die älteste äth. HS. der vier Bücher der Könige s. ZA. XVI, 2—4, 296—343.

Littmann, E., Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem. Beschreibung einzelner Handschriften s. AZ. XVI, 2—4, S. 363—388.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. — Band XVI, 2—4. Heft. — Myhrman, D. W., Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu. — Virolleaud, Ch., Présages tirés des éclipses de Soleil et de l'obscurcissement du soleil ou du ciel (par les nuages). — Yahuda, A. S., Ueber עָצוּר וְעָזוּב und עַר וְעֹנֶה im Alten Testament. — Grimme, H., Wilhelm Meyer und die syrische Metrik. — Roupp, N., Die älteste äthiopische Handschrift der vier Bücher der Könige. Mit vier Tafeln. — Thureau-Dangin, Fr., Le Cylindre A de GU-DE-A. — Littmann, F., Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem. — Brockelmann, C., Wesen und Ursprung des Eponymats in Assyrien. — Sprechsaal: Brockelmann, C., Zur assyrischen Lautlehre. — Aus Briefen des Herrn S. Daiches an C. Bezold. — Lehmann, C. F., Nannaru. — Jensen, P., Das Gilgamiš-Epos in der israelitischen Legende. Eine Mitteilung. — Jensen, P., Nachträge zu meinen Thesen über die griechischen *Gilgamiš*-Sagen. — Bezold, C., Assyriologische Randbemerkungen. — Bibliographie.

Beiträge zur Assyriologie u. semitischen Sprachwissenschaft herausgeg. v. F. Delitzsch u. P. Haupt. Bd. IV, Hft. 4: Kohler, J., Ein Beitrag zum neubabylonischen Recht. — Bock, F., Elamisches. — Nagel, Gottfr., Die Briefe Hammurabi's an Sin-idinnam. — Delitzsch, Fr., Zusatzbemerkungen zu Nagels Abhandlung über Kings Hammurabi-Briefe. — Gelderen, C. van, Ausgewählte babylonisch-assyrische Briefe transcribiert u. übersetzt. — Hrozny, F., Zum Geldwesen der Babylonier. — Kotalla, Ed., Fünfzig babylonische Rechts- u. Verwaltungsurkunden aus der Zeit des Königs Artaxerxes I. (464—424 v. Chr.). — Meallin, Budg., The spoken Arabic of Morocco. — Haupt, P., The Hebrew term *shâlîsh*. — Leipzig 1902. — S. 423—587.

Barton, G. A., Interpretation of the Archaic Tablet, etc. s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXIII, S. 21—28 (1902).

Boissier, A., Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne s. PSBA. vol. 24, 6, S. 220—233.

† Booth, A. J., Discovery and Decipherment of the Trilingual Cuneiform Inscriptions. London 1902. 478 S. 8°.

Burkitt, F. C., Notes on Greek Transcriptions of Babylonian Tablets s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 143—145.
Delitzsch, F., Babel and the Bible. Chicago 1902. II, 66 S. 8°.
† Dieckmann, Ch., Das Gilgamis-Epos in seiner Bedeutung f. Bibel u. Babel. Leipzig 1902. 198 S. 8°.
Driscoll, J. A., The Foundation Stone of Sargon II. s. Catholic University Bulletin, 1902. S. 522—525.
† Fossey, C., Quid de Hethaeis cuneatae literae nobis tradiderint. Versailles 1902. 69 S. 8°. (Thèse.)
Fossey, C., Le texte magique K 6172 s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 2 (mars-avril 02), S. 364—367.
† Fossey, C., La magic assyrienne, étude suivie de textes magiques, transcrits, traduits et commentés. Paris 1902. 485 S. 8°. (Thèse.)
Fowler, H. N., Archaeological news. News of excavations. Babylonia s. Am. Journ. of Archaeol. 2d ser., vol. VI (02), S. 60 f.
Ginzler, F. K., Die astronomischen Kenntnisse der Babylonier u. ihre kulturhistorische Bedeutung. III. Der mutmassliche Entwicklungsgang der babylonischen Astronomie s. Beiträge zur alten Geschichte I, S. 349—380.
Halévy, J., Les tablettes gréco-babyloniennes du British Museum s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 3 (mai-juin 02), S. 599—552.
† Halévy, J., Les tablettes gréco-babyloniennes et le Sumérisme. Paris 1902. 28 S. 8°.
† Harper, R. F., Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum. Parts 6. 7. 8. London, 1902. XVI, 120. XIX, 120. XXX, 120 S. 8°.
Hommel, F., The Logos in the Chaldean Story of Creation s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 103—108.
Hussey, Mary J., Supplement to Brünnow's Classified List of Cuneiform Ideographs s. Journ. Amer. Orient. Soc., XXII, S. 201—220 (1901).
Jastrow, M., Die Religion Babyloniens u. Assyriens. Vom Verf. völlig durchgesehene u. durch Um- u. Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung. Giessen 1902. Lief. 1. 2. S. 1—80. 81—144. 8°.
Johns, C. H. W., Some Assyrian Letters s. PSBA. 24, 7|8, S. 293—299.
Johns, C. H. W., Some Secondary Formations among Assyrian Proper Names s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 149—166 (apr. 1902).
Johns, C. H. W., A new Patêsi of Ašur s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 174—177 (apr. 1902), S. 246—253 (july 1902).
† König, Ed., Babyloniens Kultur u. die Weltgeschichte. Ein Briefwechsel, veröffentlicht. Gr. Lichterfelde 1902. 42 S. 8°.
† Küchler, Fr., Beiträge zur Kenntniss der assyrischen Medicin. Marburg 1902. VI, 52 S. 8°.
Langdon, J. H., Name of the Ferryman in the Deluge-tablets s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXIII, S. 48—50 (1902).
Lehmann, C. F., Ueber die Beziehungen zwischen Zeit- u. Raummessung im babylonischen Sexagesimalsystem s. Beitr. zur alt. Gesch. I, S. 381—400.
Lehmann, C. F., Zur Entstehung des Sexagesimalsystems u. des sexagesimalen babylonischen Längenmaasses s. BAG. I, S. 481—489.

Lehmann, C. F., Die historische Semiramis u. Herodot s. Beiträge zur alt. Gesch. I, S. 256—281.
Lehmann, C. F., Nachträgliches zur histor. Semiramis s. BAG. I, S. 481.
† Martin, Fr., Mélanges assyriologiques (III—VI). Paris 1902. 15 S. 8°. (S. A. aus Rec. de Trav. rel. à la Phil. et à l'Arch. ég. et. ass. vol. 24.)
Meissner, Br., Babylonische Bestandteile in modernen Sagen u. Gebräuchen s. Archiv für Religionswiss. 5, 3, S. 219—235.
Meissner, Br., Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamosepos. Mit 4 Aetzungen u. 2 Lichtdruck-Tafeln s. Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 7. Jahrg. (1902). Heft 1, 15 S. 8°.
† Mémoires de la délégation en Perse. Publiés sous la direction de J. de Morgan. 4. Textes élamites-sémitiques, par V. Scheil, 2e sér., accompagnée de 20 planches hors texte. Paris 1902. 4°.
† Messerschmidt, L., Die Hettiter, mit 9 Abbildgn. Leipzig 1902. 32 S. 8°. (Der alte Orient 4, 1.)
Messerschmidt, L., Corpus inscriptionum Hettiticarum. 1. Nachtrag. Berlin 1902. 24 S. Mit 12 Tafeln. (= Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. Jahrg. 7 (1902), 3.)
Morgan, J. de, L'histoire de l'Elam d'après les matériaux fournis par les fouilles à Suse s. Rev. archéol. 3e sér., t. 40 (mars-avril 02), S. 149—177.
† Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch. 12. Lief. Berlin 1902. 64 S. 8°.
† Oefele, F. v., Keilschriftmedicin in Parallelen. Mit der Wiedergabe einer Keilschrifttafel. Leipzig 1902. 32. S. 8°.
Ogden, Ellen S., Text of an Archaic Tablet in the E. A. Hoffmann Collection s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXIII, S. 19—20 (1902).
Oppert, J., Traduction du cylindre A de Gudéa s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 3 (mai-juin 02), S. 552—561.
Oppert, J., Le Cylindre A de Gudéa s. Ac. des Inscr. et Bell.-lettr. Compt. rend. mai-juin 1902, S. 360—412.
Oppert, J., Six cent cinquante trois. Les carrés mystiques chaldéens s. Ac. des Inscr. et Bell.-Lettr. Compt. rend. Juillet-août 1902, S. 457—468.
Pilcher, E. J., *Ana-pani-Ili*, illustrated from the Hebrew s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 185.
Pinches, T. G., Ḫammurabi's Code of Laws — „The Lament of the Daughter of Sin" s. PSBA. 24, 7/8, S. 301—308.
Radau, H., The Creation-Story of Genesis I, a Sumerian theogony and cosmogony. Chicago, London 1902. VI, 70 S. 8°.
Ranke, H., Die Personnennamen i. d. Urkunden der Hammurabidynastie. München 1902. VIII, 52 S. 8°.
Sayce, A. H., The Sumerian Origin of the First Account of the Creation in Genesis s. The Expos. Tim. XIV, 3 (dec. 02), S. 124f.
Sayce, A. H., The Decipherment of the Hittite Inscriptions s. The Expos. Tim. XIII, 11 (aug. 02), S. 490—492.
Sayce, A. H., Recent Biblical Archaeology s. The Expos. Tim. 13, 10 (july 02), S. 465—467.
Šanda, A., Untersuchungen zur Kunde des alten Orients. (Zur Geographie der oberen Tigrisländer. — Ararat. — Die Lage von Hannaton und Me Merom. — Aphek. — Der Fluss Sa(n)gura bei Assurnasirpal;

Aribua. — Zur Chronologie der Regierung Sanheribs. — Das Todesjahr Assarhaddons. — Ja'kob-el. — Der Gyndes bei Herodot.) Berlin 1902. 79 S. 8°. (= Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. Jahrg. 7 (1902), Heft 2.)

† Scheichl, Fr., Die Duldung in Babylonien-Assyrien, Persien u. China. Drei Kulturbilder. Gotha 1902. IV, 108 S. 8°.

† Scheil, V., Notes d'épigraphie et d'archéol. assyr. (62—65). Paris 1902. 8 S. 4°. (S. A. aus Rec. de Trav. rel. à la Phil. et à l'Archéol. ég. et ass. v. 24.)

† Scheil, V., Une saison de fouilles à Sippar. Le Caire 1902. 141 S. 4°. (= Mémoires publ. par les membres de l'Institut d'Archéol. or. du Caire sous la direction de E. Chassinat, t. 1. fasc. 1.)

Schrader, E., Die Keilinschriften u. das A. T. 3te Aufl. mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen u. des N. T. neubearbeitet von H. Zimmern u. H. Winckler. 2. Hälfte. 1. Lief. Berlin 1902. S. 345—582.

Stucken, Ed., Beiträge zur orientalischen Mythologie. — I. Ištars Höllenfahrt u. die Genesis. — Grün die Farbe des Mondes. — Ruben im Jakobsegen. Berlin 1902. 72 S. (= Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 7. Jahrg. 1902, 4.)

Wagner, H., Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babyloniens u. ihr Ursprung s. NGGW. 1902, 2, S. 224—298.

† Winckler, H., Altorientalische Forschungen. 3. Reihe. I. Bd., 2. Hft. II. Bd., 1. Hft. (17. u. 18. der ganzen Folge.) Leipzig 1902. III, S. 97—184 u. 185—248. 8°.

Winckler, H., Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Ein Vortrag. Leipzig 1902. 54 S. 8°.

Winckler, H., Die Gesetze Hammurabis Königs von Babylon um 2250 v. Chr. Das älteste Gesetzbuch der Welt, übers., mit einem Abdruck des Steindenkmals. Leipzig 1902. 42 S. (= Orient 4, 4.)

Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Altertumskunde. Bd. XXXIX. Heft 2. — Borchardt, L. u. Schäfer, H., Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1900/1901. — Möller, G., Eine neue koptische Liederhandschrift. — Möller, G., Zu den Bruchstücken des koptischen Kambysesromans. Mit einer Bemerkung von H. Schäfer. — Steindorff, G., Ein Grabstein des mittleren Reichs im Museum von Stuttgart. — Sethe, K., Zur Erklärung der Naukratisstele. — Erman, A., Zur Entstehung der jüngeren Flexion des Verbums. — Erman, A., Monatsnamen aus dem neuen Reich. — Sethe, K., Zu den Verben des Gebens. — Sethe, K., Der Lautwert von [hieroglyph]. — Köster, A., Zur ägyptischen Pflanzensäule. Anhang: Zum Tempel von Aschmunên. — Hess, S. J., Die Geheimschrift der gnostischen Papyri von London und Leiden. — Zu Erman's Aufsatz „Kupferring an Tempelthoren“ 1. v. Fr. W. v. Bissing, 2. von J. Capart. — Miscellen: Calice, F., Zur ägyptisch-semitischen Wurzelverwandtschaft. — Erman, A., Bruchstück eines Liebesliedes. — Der Name Antef. — Calice, F. v., Zu Totenb. ed. Nav. 48, 3. — Oefele, Pemphigus. — Mittelniederdeutsche Parallele zu Berl. P. 3027, 7, 3—5. — Möller, G., Zu den „Bruchstücken koptischer Volkslitteratur“ von Ad. Erman. — Schäfer, H., Ein Trichter mit

koptischer Weihinschrift. — Boll, F., Salmeschoiniaka. Eine Anfrage. — Schäfer, H., Zu der Erklärung des „Steines von Palermo".

† Urkunden, Ägyptische, aus d. kgl. Museen zu Berlin. Herausgeg. v. d. Generalverwaltung. Koptische Urkunden I. 2. 3. Hft. S. 33—66. Berlin 1902. (Kambysesroman, Bruchstücke einer Liedersammlung.) Griechische Urkunden III. Bd. 9. 10. 11. Heft. Berlin 1902.

† Papyrus, Demotische, aus d. kgl. Museen zu Berlin. Herausgeg. v. d. Generalverwaltung mit erläuterndem Text von W. Spiegelberg. Berlin 1902. III, 36 S. 99 Taff. Fol.

† Fund, Egypt Exploration. Archaeological report 1900/1901 ed. by F. Cl. Griffith.

† Account, Egyptian Research 1900. El Arábah, a cemetery of the middle kingdom, survey of the old kingdom temenos, graffiti from the temple of Sety by J. Garstang. London 1901.

† Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. — No. 8001—8741. Coptic Monuments par W. E. Crum. Le Caire 1902. — No. 24001—24990. Fouilles de la vallée des rois (1898—1899) par G. Daressy. Fasc. 1. Le Caire 1902. 188 S. LVII Taff.

† Bädeker, K., Egypt, handbook for travellers. With 23 maps, 66 plans and 59 vignettes. 5th remodelled ed. Leipzig 1902.

† Baillet, J., Descentes aux enfers classiques et égyptiennes s. Rev. universitaire, 15 mars 1902.

† Baillet, A., Vases égyptiens de la Collection Desnoyers au Musée d'Orléans. Orléans 1902. (S. A. aus Mém. de la sociéte d'Agriculture, Belles-Lettres et Arts d'Orléans.)

† Becker, K. H., Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam. Hft. 1. Strassburg 1902.

† Bénédite, G., Sur un étui de tablette trouvé à Thèbes et conservé au Musée du Louvre. Paris 1901. 15 S. 1 Taf. 4°. (S. A. aus Monuments et mémoires publiés par l'Ac. des Inscr. et belles-lettr. t. 7, fasc. 2.)

† Bissing, Fr. W. v., Der Bericht des Diodor üb. die Pyramiden (Bibl. I, 63, 2—64). Berlin 1901.

Boscawen, W. St. Ch., Does the Papyrus of kha-m-uas in the British Museum contain Early Christian Records? s. The Expos. Tim. XIII, 11 (aug. 02), S. 525—528.

Bouché-Leclercq, A., La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis s. Rev. de l'hist. des rel. 46, 1, S. 1—30.

Breasted, J. H., The Mythological Text from Memphis again s. PSBA. 24, 7/8, S. 300.

Budge, E. A. W., History of Egypt, to the death of Cleopatra, B.C. 30. New York 1902. XII, 222 S. 12°.

† Capart, J., Recueil de monuments égyptiens. 50 planches phototypiques avec texte explicatif. Bruxelles 1902. 4°.

† Casanova, P., Notes sur un texte copte du 13e siècle. Les noms coptes du Caire et localités voisines. Paris 1902. 4°.

† Chassinat, E., Une Tombe invidée de la 18e dynastie, découverte aux environs de Medinet-el-Gorab dans le Fayoum. Paris 1902. 4°.

Crum, W. E., A „Scythian" in Egypt s. PSBA. vol. 24, 6, S. 233f.

† Crum, W. E., Coptic Ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others; the text edited with translations and commentaries, with a contribution by F. E. Brightman.

— Special Extra Publication of the EEF. London 1902. XII, 99 u. 116 S. 2 Taff. 4°.
† Daressy, G., Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Source des antiquités de l'Égypte t. 3. no. 24001—24990. Fouilles de la vallée des rois (1898/99), 2e ptie. Le Caire u. Leipzig 1902, S. 169—311. Fol.
Deiber, F. A., Scarabée égyptien (Coll. Ustinow) s. Rev. bibl. 11, 3 (juillet 02), S. 425 f.
Erman, A., Ägyptische Grammatik mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken u. Wörterverzeichnis. 2te gänzlich umgearbeitete Auflage. Berlin 1902. XIV, 238. 24*. 8°. (Porta lingu. or. pars 15.)
Ermoni, V., Rituel copte du baptême et du mariage s. Rev. de l'Or. chrét. 1902, no. 2, S. 303—318.
Gardiner, A. H., A Monument of Antef V, from Coptos s. PSBA. vol. 24, 6, S. 204 f.
† Gayet, A., L'art Copte. École d'Alexandrie, architecture monastique, sculpture, peinture, art somptuaire. Paris 1902. VIII, 334 S. 8°.
† Gayet, A. H., Antinoë et les sépultures de Thais et Sérapion. Paris 1902. 8°.
† Gayet, A., Notice relative aux objets recueillis à Antinoé pendant les fouilles exécutées en 1901—1902 et exposée au Musée Guimet du 5 juin au 5 juillet 1902. Paris 1902. 8°.
Gilmore, J. E., Manuscript-portions of three Coptic Lectionaries s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 186—191.
† Hess, J. J., Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette. Uebersetzt und erkl. Freiburg 1902. X, 99 S. 4°.
Hultsch, F., Beiträge zur ägyptischen Metrologie I. s. Archiv f. Papyrusforschung II, 1, S. 87—93.
Johns, C. H. W., The Chronology of Ašurbânipal's reign I. s. PSBA. vol. 24, 6, S. 235—241.
Jouguet, P., Rapport sur deux missions de Fayoûm s. Ac. des Inscr. et Bell.-lettr. Compt. rend., mai-juin 1902, S. 346—359.
Krall, J., Koptische Ostraka s. WZKM. 16, 6, S. 255—268.
† Krčzmár, A., Chronologische Untersuchungen f. d. Zeit v. d. 3. Union beider Ägypten bis zur Eroberung durch die Perser u. über die chronol. Ordnung d. Könige v. Israel u. Juda. Prag 1902. 31 S. 8°. (Aus S. Böhm GW.)
† Legrain, G. et Naville, Ed., L'aile nord du pylone d'Amenophis III. à Karnak 22 S. 17 Taff. s. Annales du musée Guimet XXX, 1.
† Lepsius, R., Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Text herausgeg. v. E. Naville. Bearbeitet v. K. Sethe. 4ter Bd. Oberägypten. 176 S. 4°. — Ergänzungsband, 3te Lief., Taf. 33—48. Leipzig 1901.
Legge, F., The History of the Transliteration of Egyptian (6 plates) s. PSBA. 24, 7/8, S. 273—282.
Lehmann, C. F., Ptolemaios II. u. Rom s. BAG. II, S. 347 f.
† Maches, A., Hieroglyphics. London 1902. 218 S. 8°.
† Magnier, M., Quelques reçus d'impots agricoles écrits en langue démotique au temps des Lagides et des Romains. Textes et traduction, précédés d'une préface. Paris 1902. 8°.
† Moret, A., Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902. VIII, 344 S. 8°.
Nash, W. L., An Egyptian Representation of the Camel s. PSBA. 24, 7/8, S. 309.

Nash, W. L., A Ring of Nefer-ti-ti s. PSBA. 24, 7/8, S. 309.
Naville, E., The Book of the Dead s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 135—143. 6, S. 195—204. 7/8, S. 268—271.
Newberry, P. E., Extracts from my Note-Books V. s. PSBA. vol. 24, 6, S. 244—252.
Newberry, P. E., The Parentage of Queen Aah-hetep s. PSBA. 24, 7/8, S. 285—289.
† Oefele, F. v., Studien üb. d. altägyptische Parasitologie. 2ter Teil. Innere Parasiten. Zoologische Systematik der Ägypter. Paris 1902. (S. A. aus: Archives de parasitologie V, no. 3, S. 461—503.)
Offord, J., An Egyptian four-wheeled Chariot s. PSBA. 24, 7/8, S. 308. (Bronce, trägt ein Boot.)
Pleyte, W., Dwelling houses in Egypt s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 146.
Prince, J. D., Two versions of the Coptic Psalter s. Journ. Bibl. Lit. XXI, S. 92—99 (1901).
Read, F. W. & Bryant, A. C., A Mythological Text from Memphis: a reply to criticism s. PSBA. vol. 24, 6, S. 206—216.
† Revillout, E., Les drames de la conscience, étude sur deux moralistes égyptiens inédits des deux premiers siècles de notre ère 1er fasc. Paris 1901. 165 S.
† Revillout, E., Précis du Droit égyptien, comparé aux autres droits de l'antiquité. 2 vols. Paris 1899. 1902.
Schack-Schackenburg, H., Altägyptische Studien, Hft. 5. Zur Grammatik der Pyramidentexte II. Die formbildenden Elemente der altägyptischen Grammatik. Leipzig 1902. S. 129—216. IV. 4°.
Schäfer, H., Ein Bruchstück altägyptischer Annalen. Mit Beiträgen von L. Borchardt u. K. Sethe. Berlin 1902. VIII, 154 S. 8°. (Aus: ABAW.)
† Schweinfurth, G., Aufnahmen in der östlichen Wüste von Ägypten. 1. Ser. (10 Bl.) 3. Lief. Berlin 1901.
† Sethe, K., Das ägyptische Verbum im Altägyptischen, Neuägyptischen u. Koptischen. III. Bd. Indices. Leipzig 1902. IV, 119 S. 8°.
Sethe, K., Imhotep, der Asklepios der Aegypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser. Nebst Reg. zu Bd. I u. II der Untersuchungen zur Geschichte und Alterthumskunde Aegyptens. Leipzig 1902. 26. 16. IV S. Fol. (= Untersuchungen zur Gesch. u. Alt. Aeg. II, 4.)
† Spiegelberg, W., Demotische Papyrus aus den kgl. Museen zu Berlin. Herausgeg. v. d. Generalverwaltung. Mit erläuterndem Texte. Leipzig 1902. III, 36 S. Fol. IV, 99 Lichtdr. Taff.
† Spiegelberg, W., Die demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek. Strassburg 1902. 17 Taff. Fol.
† Turajeff, Zwei Texte üb. d. Kultus des Min. (S. A. aus Zapiski, Petersburg 1902.)
† Ward, J., The sacred beetle, a popular treatise on egyptian scarabs in art and history. London 1902. X, 122 S. 16 Taff. 8°.
Weill, R., Hiérakonpolis et les origines de l'Égypte s. Rev. arch. 3e sér. t. 41, juill.-août 02, S. 117—124.
Wessely, K., Die Stadt Arsinoe (Krokodilopolis) in griech. Zeit s. SWAW. Bd. 145, 4. Wien 1902. II, 58 S. 8°.
† Wessely, K., Karanis u. Soknopaiu Nesos. Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse. Wien 1902. 171 S. 4°. (S. A. aus Denkschriften d. WA. Bd. 47.)

Whyte, E. T., Egyptian Foundation Deposits' of Bronze and Wooden Model Tools s. PSBA. vol. 24, 4/5, S. 191.
Whyte, E. T., Types of Egyptian Draughts-men s. PSBA. vol. 24, 6, S. 261—263.
Wright, G. F., Plenty and Famine in Egypt s. Bibliotheca Sacra 1902. S. 169—174.
† Wiedemann, A., Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter. Leipzig 1902. 32 S. 8°. (= Der alte Orient 3, 4.)

---

† The Jewish Encyclopedia. t. II. (Apocrypha-Benash). New York and London 1902. XXII, 685 S. 8°.
Adler, E. N. et Séligsohn, M., Une nouvelle chronique samaritaine s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 188—222. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 70—98.
Bacher, W., Aus einer alten Poetik (Schule Saadja's) s. JQR. XIV, no. 56 (july 02), S. 742—744.
Bacher, W., Die von Schechter edirten Saadyana (JQR. XIV) s. JQR. XIV, no. 56 (july 02), S. 740f.
Bacher, W., Zu meinem Artikel „Der Siddur von Jemen" (JQR. XIV, 581 ff.) s. JQR. XIV, no. 56 (july 02), S. 740.
† The ethical treatises of Berachya, son of R. Natronai ha-naqdan, being the Compendium and the Masref, new edited with an english translation, introd. notes etc. by H. Gollancz. London 1902. LIII. 361. 153. IX S. 8°.
† בית ועד לחכמים. Beth Waad Lachachamim. An index to the Agadas in talmudic, midrashic, moral and ethical literature, rabbinic sayings and popular proverbs, comprising a collection of nearly 14000, arranged alphabetically with notes and comments by A. Hyman. London 5652 (1902), IX. 272. 7 S. 4°. (hebr.)
Büchler, A., Relation d'Isaac b. Dorbelo sur une Consultation envoyée par les Juifs du Rhin, en l'an 960, aux communautés de Palestine s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 237—243.
Büchler, A., Das Synedrion in Jerusalem u. das grosse Beth-din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels s. 9. Jahresber. d. israel. theol. Lehranstalt in Wien für 1901/02. Wien 1902. S. 1—258.
† גנזי ירושלם. Mittheilungen aus Handschriften von S. A. Wertheimer. Hft. 2. 3. Jerusalem 1901. 02. 12 + 24 ff. 9 + 20 ff. S. 8°. (hebr.)
† de Graaf, H. T., De joodsche wetgeleerden in Tiberias van 70—400 n. Chr. Groningen 1902. 16, 175 S. 8°.
† Dalman, G., Words of Jesus, considered in the light of post-Biblical Jewish writings. New York 1902. XIV, 344 S. 8°.
† דיואן יהודה הלוי. Diwân des Abû-l-Hasan Jehuda ha-Levi v. H. Brody. 1. Bd., 3. Lief. Berlin 1901. XV, S. 225—338.
Elbogen, A., Les Dinim de R. Péreç s. RÉJ. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 99—111.
Eliézer (ou Eléazar) de Beaugency, Commentaire sur le livre d'Osée. Publié d'après un manuscrit de la Bibl. Bodl. d'Oxford par S. Poznanski. Berdyczew 1902. 36 S. 8°.
Epstein, A., L'ouvrage intitulé „Les Quatre Portes" et l'affaire de Ben Méir s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 230—236.
† Friedmann, M., סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא. Wien 1902. 10. 150 S. 8°. (hebr.)

† Funk, S., Die Juden in Babylonien 200—500. Berlin 1902. VIII, 148. XXII S. 8°.

† Goldberger, P., Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Moses Maimonides. Leipzig 1902. XX, 121 S. 8°.

Goldziher, I., Bemerkungen zur neuhebräischen Poesie s. JQR XIV, no. 56 (july 02), S. 719—736.

Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes (suite) s. RÉJ. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 1—12.

Gottheil, G., The Jewish Reformation s. Amer. Journ. Theol. 1902, S. 266—284.

† Güdemann, M., Das Judenthum in seinen Grundzügen u. nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt. Wien 1902. IV, 101 S. 8°.

Guttmann, J., Die Scholastik des 13ten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum u. zur jüdischen Literatur. Breslau 1902. VIII, 188 S. 8°.

† Heinrich, P., Fragment eines Gebetbuches aus Yemen. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen und jüdisch-arabischen Synagogalpoesie u. zur Kenntniss des arabischen Vulgärdialects in Yemen. Zürich 1902. 84 S. 8°.

† Ibrâhîm Ibn Jakûb, Mischpâtîm. Ein samaritanisch-arab. Commentar zu Ex. 21—22, 15. Nach einer Berliner Handschrift herausgeg. u. mit einer Einleitung u. Anmerkungen versehen v. M. Kluwel. Berlin 1902. 13. XXXIV S. 8°.

Jacobs, J., Earliest Representation of Ark of the Law s. JQR XIV, no. 56 (july 02), S. 737—739.

Kallner, A., Mischnah-Commentar des Maimonides zum Traktat Taanith I. II. Leipzig 1902. XIII, 42 S. 8°. (Diss.)

† Kirsch, R., Der Erstgeborene nach mosaisch-talmud. Recht I. Die Stellung, Rechte u. Pflichten des Erstgeborenen. Bern 1901. 55 S. 8°. (Diss.)

Kohut, G. A., Oriental Analogues to the King John and the Abbot s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXII, S. 221—226 (1901) [vgl. XX, S. 209—216].

† Kunert, K., H. Vogelsteins Vortrag: Die Anfänge des Talmuds u. die Entstehung des Christentums, beleuchtet. Königsberg i. Pr. 1902. 20 S. 8°.

† Kuttner, B., Jüdische Sagen u. Legenden. Frankfurt a. M. 1902. 72 S. 8°.

† Laible, H., Der Toseftatraktat Berachoth aus dem Hebr. ins Deutsche übers. Rothenburg 1902. 32 S. 8°. (Progr.)

Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Herausgeg. u. erläutert von L. Krauss. Berlin 1902. VIII, 309 S. 8°.

Lévi, Isr., Un fragment du Maftéah de R. Nissim sur Sanhédrin s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 294—297.

† Lewy, J., Interpretation d. 3. Abschnittes des paläst. Talmudtraktats Nesikim Heft 3 s. Jahresber. d. jüd. theol. Seminars Fränckelscher Stiftung. Breslau 1902, S. 63—69.

† Machir bar Abba Mari, Jalkut Ha-Machiri. Samml. midrasch. Auslegung. d. Sprüche Salomons. Zum 1. Male nach einer Handschr. hrsg. m. Anm., Quellennachweis u. Einleit. verseh. v. L. Grünhut. Frankfurt a. M. 1902. 232 S. 8°. (hebr.)

† Maimonides Commentar zum Tractate Tamid, Arab. Text m. ver-

besserter hebr. Übersetzung nebst Anmerkungen. Hrsg. v. M. Fried. Frankfurt a. M. 1903. II, 16. 36 S. 8o.

† Commentarius Maimonidae in Mischnam ad tractatum Taanith. Text. arabicum cum versione hebr. adnotationibusque ed. B. Sik. Budapest-Berlin 1902. VIII, 24 S. 8o.

† Maimonides, Commentarius in Mischnam ad tractatum Joma (Cap. 1—4). Textum ar. ed. adnotationibusque illustravit Ern. Hirschfeld. Budapest u. Berlin 1902. XIV, 18 S. 8o.

† R. Menachem ben Salomo, מדרש שכל טוב. Commentar zum 1. u. 2. Buch Mosis zum 1. Male hrsg. v. S. Buber. Das 2. Buch Mosis. Berlin 1901. 344 S. 8o. (hebr.)

† Midrash ha-Gadol; a collection of ancient rabbinic homilies to the Pentateuch, edited for the first time from various Yemen manuscripts, with notes and preface by S. Schechter. London [New York] 1902. XXIX, 825 S. 4o.

† Onderwyzer, A. S., Raschi's Leven en Werken. Amsterdam 1901. 27 S. 8o.

† Die samaritanisch-arabische Pentateuch-Übersetzung. Deuteronomium 1—11, mit Einl. u. Noten v. J. Bloch. Berlin 1901. 43. 61 S. 8o.

Poznański, S., Anan et ses écrits s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 161—187. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 50—69.

Poznański, S., Zum Schrifttum der südarabischen Juden s. JQR. XIV, no. 56 (july 02), S. 752—757.

† Rahmer, M., Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Die Commentarii zu den 12 kl. Proph. 1. Hälfte. 2 Hefte. Berlin 1902. V, 81, 47, 19, 48 u. 111, 60 S. 8o.

† Sablatzki, M., לקסיקון פסודונימים. Lexicon der pseudonymen hebr. Schriftsteller. Berditschev 1902. 2. 32 S. 8o. (hebr.)

Schwab, M., Une Haggada illustrée s. RÉJ. t. 45, no. 89 (juillet-sept. 02), S. 112—132.

† Schwab, M., Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois t. 2 et 3. Paris 1902. 354 S. 8o.

Séligsohn, M., Quatre poésies judéo-persanes sur les persécutions des Juifs d'Ispahan (fin) s. RÉJ. t. 44, no. 88 (avril-juin 02), S. 244—259.

† סמוכים לשלים. Zahlenmystik (גימטריאות) in der Mischna. Lemberg 1901. 48. 3 S. 8o. (hebr.)

† ספר העצמים. Being a treatise on physic, metaphysic, the essence of prophecy by R. Abraham ibn Esra copied from mss. at the Brit. Mus. and provided with notes by M. Grossberg. London 1901. 64 S. 8o.

† ס' היסודות. Das Buch üb. d. Elemente v. Isaak ben Salomo Jomeli nach dem aus dem Arab. ins Hebr. übersetzten Texte v. Abraham ben Samuel Halevi Ibn Chasdai zum 1. Male hrsg. m. Anm. sowie mit einer biograph. Einl. v. S. Fried. Frankfurt 1901. 8o. (hebr.)

† ס' רפואות. Sepher Rephuoth, the book of medicine by Maimonides and a letter of the physician Ali Hajishmaeli from a hitherto unpublished MS in the Brit. Mus. edited with a commentary by M. Grossberg. London 1900. 64 S. 8o.

† Talmud, der Babylonische. Herausgegeben nach der Ed. princ. (Venedig 1520—23) nebst Varianten der spaeteren von S. Lorja u. J. Berlin revidirten Ausgaben u. der Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übersetzt u. mit kurzen Erklärungen versehen von L. Goldschmidt. 7. Bd. Civil- u. Strafrecht, 2. Lief. Des Traktat

Synhedrin 2. Hälfte. 3. Lief. Der Traktat Makkoth. Berlin 1902. S. 241—513. 515—602. 4°.

† Vogelstein, H., Die Entstehung des Talmuds u. d. Entstehung des Christenthums. Königsberg 1902. 28 S. 8°.

† Wise, S. S., Solomon ibn Gabirol. The Improvement of Moral Qualities: an ethical treatise of the 11th cent., printed from an unique Arabic manuscript, with a translation, &c. New York 1902. IX, 117 S. 8°.

† Wohlberg, R., Grundlinien einer talmudischen Psychologie. Erlangen 1902. 57 S. 8°. (Diss.)

Ziegler, J., Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit. Breslau 1903. XVI, 453, CXCII. 8°.

Analecta Syriaca e codicibus Musei Britanici excerpta ed. M. Kmosko s. Or. Christ. II, 1, S. 33—57.

† Bibliothèque Hagiographique orientale, éditée par L. Clugnet. t. 1. Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote par L. Clugnet, P. Nau et I. Guidi. t. 2. Vie de Jean Bar Aphtonia, texte syriaque publ. et trad. par F. Nau. Paris 1902. 8°.

Baumstark, A., Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten s. Or. Christ. II, 1, S. 151—169.

Briefe des Katholikos Timotheos I. Veröffentlicht v. O. Braun s. Or. Chrest. II, 1, S. 1—32.

Brockelmann, C., Ein syrischer Text in armenischer Umschrift s. ZDMG 56, 3, S. 616—618.

Burkitt, F. C., Sarbôg-Shuruppak s. JThSt. vol. 4, no. 13 (oct. 02), S. 125—127.

Codrington, H. W., The Syrian Liturgies of the Presanctified s. JThSt. vol. 4, no. 13 (oct. 02), S. 69—82.

Hyvernat, H., An Ancient Syriac Lexicographer [Bar Bahlûl] s. Catholic University Bulletin, 1902. S. 58—74.

Hyvernat, H., Duval's Edition of Bar-Bahlûl s. Catholic University Bulletin 1902. S. 483—493.

Kugener, M. A., Récit de Mar Cyriaque racontant comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent de Casion et transporté au couvent de Phesiltha s. Rev. de l'Or. chrét. 1902, no. 2, S. 196—217.

Levias, C., Dalman's Aramaic Lexicon s. Amer. Journ. Semit. Lang. XIX, S. 61—63 (Oct. 1902).

† Lewis, A. S., Apocrypha Syriaca. The Protevangelium Jacobi and transitus Mariae. London 1902. LXXII, 71 u. 161 S. 4°. (= Studia Sinaitica, No. XI.)

Das Lied von der Seele syrisch u. deutsch mit einem Anhang über Estrangelo v. E. Nestle s. Marksteine aus der Weltliteratur. Leipzig 1902.

Eine syrische „Liturgia S. Athanasii" veröffentlicht v. A. Baumstark s. Or. Christ. II, 1, S. 90—129.

Nestle, E., Zur syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius s. ZDMG 56, 3, S. 559—564.

† [illegible] Sharfeh 1902 (Hrsg. m. Vorrede v. Rahmani.)

† [illegible] Mosul 1902.

Ugolini, M., Due frammenti di un antichissimo salterio nestoriano s. Or. Christ. II, 1, S. 179—186.
Vaschalde, A. A., The Monks of Rabban Hormizd s. Catholic University Bulletin 1902. S. 472—482.
Schulthess, Friedr., Christlich-palästinische Fragmente s. ZDMG 56, 2, S. 249—261.
† Jastrow, M., Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature, Pts. 8—14. New York 1902.

---

† Ur 'Abd Allah b. 'Abd eẓ-Ẓâhir's biografi över sultanen el-Melik el-Aśraf Ḫalîl. Arabisk täxt med översättning, inledning och anmärkningar utjiven av A. Moberg. Lund 1092. XXII, 79, 72 S. 8°. (Diss.)
† Abulkâsim ein Bagdâder Sittenbild von Muhammad ibn Aḥmad Abulmuṭahhar alazdi. Mit Anmerkungen herausgeg. v. A. Mez. Heidelberg 1902. LXIX, 146 S. 8°.
Amedroz, H. F., Three Arabic MSS on the History of the City of Mayyâfâriqîn s. JRAS 02, oct., S. 785—812.
† Apocrypha: The protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. With Texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta ed. A. S. Lewis. London 1902. 4°.
Baumstark, A., Zur Vorgeschichte der arabischen „Theologie des Aristoteles" s. Or. Christ. II, 1, S. 187—193.
Bel, A., La djâzya, chanson arabe précédée d'observations sur quelques légendes arabes et sur la geste des Benî-Hilâl s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 2 (mars-avril 02), S. 289—347.
† Biram, A., Kitâbu'l-masâ'il fi'lḫilâf bein al-baṣrijjîn wa'l-baġdâdijjîn. Al-Kalâm fi'lǵawâhir. Die astronomische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern. Berlin 1902. (Diss.)
Blochet, E., Études sur l'ésoterisme musulman s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 3, S. 489—532, t. 20, no. 1, S. 49—111.
† Brockelmann, K., Geschichte der arab. Literatur. 2. Bd. Berlin 1902.
† Chauvin, V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. VI. Les Mille et une nuits. 3e ptie. Liège-Leipzig 1902.
de Goeje, M. J., Eine dritte Handschrift von Mas'ûdî's Tanbîh s. ZDMG 56, 2, S. 223—228.
Derenbourg, H., Livre intitulé Laisa, sur les exceptions de la langue Arabe, par Ibn Khâloûya, dit Ibn Khâlawaihi. V. s. Amer. Journ. Semit. Lang. XVIII, S. 36—51 (Oct. 1901).
† Der Dîwân des Ubaid-Allâh Ibn Ḳais Ar-Ruḳajjât herausgeg., übers., m. Noten u. Einleitung versehen von N. Rhodokanakis. Wien 1902. VIII, 340 S. 8°. (Aus SWAW.)
† Expedition, südarabische. Veröffentl. v. d. K. Ak. d. Wiss. Wien 1902. Bd. II: Reinisch, L., Die Somali-Sprache. Wörterbuch. VI, 540 S. — Bd. III: Jahn, A., Die Mehri-Sprache in Südarabien. IX, 281 S. Mit Abbild. — Bd. IV: Die Mehri- u. Soqotri-Sprache von D. H. Müller. 1. Texte. XI, 226 S.
Glaser, Ed., Zwei Wiener Publicationen über Habaschitisch-punische Dialekte in Südarabien besprochen. München 1902. 34 S. (S.-A. aus Beilagen zur Allg. Zeitung Nr. 186 u. 187 vom 16. u. 18. August.)
Fischer, A., Usaiǵid—Usaiǵidî—Usaidî s. ZDMG 56, 3. S. 573—581.

Goldziher, I., Pinehas-Manṣûr (Zu Zeitschr. 55, 701) s. ZDMG 56, 2, S. 411 f.
Goldziher, I., Einige arabische Ausrufe u. Formeln s. WZKM 16, 2, S. 131—146.
Halévy, J., 'Affân, Khillît et Millît s. Journ. As. 9e sér. t. 19, no. 2, S. 356—364.
Ibrahim Ibn Muḥammad Al-Baihaqî, Kitâb al-Maḥâsin val-Masâvî. Herausgeg. von F. Schwally. Theil III. Giessen 1902. XVI, S. 449—647. 8o. (Schluss).
† Al Ibšaihî Šihâb ad-Dîn Aḥmad, Al-Mostaṭraf traduit pour la première fois par G. Rat. t. 2. Paris-Toulon 1902.
Margoliouth, D. S., Abu'l-'Ala al-Ma'arrî's Correspondence on Vegetarianism s. JRAS 02, april, S. 289—332.
Abû'l-'Alâ al-Ma'arrî, The Risâlatu'l-Ghufrân Part II, including Table of Contents with Text and Translation of the Section on Zandaḳa and of other passages by R. A. Nicholson (Part II) s. JRAS. 02, april, S. 337—362.
Nicholson, R. A., The Risâlatu'l-Ghufrân by Abu'l-'Alâ al-Ma'arrî s. JRAS. 02, oct., S. 813—848.
† Muhammad ibn Dânîjâl, Textproben aus dem Escorial-Codex des, mit 2 Lichtdrucktexten, herausgeg. von G. Jacob. Erlangen 1902.
† Schlössinger, M., Ibn Kaisân's Commentar zur Mo'allaqa des 'Amr Ibn Kulthum. Berlin 1902. 32 S. 8o. (Diss.)
Schwally, F., Zum arabischen Till Eulenspiegel s. ZDMG 56, 2, S. 237 f.
Schwarz, P., Zu den Tables alphabétiques des Kitâb al-Aġânî II s. ZDMG 56, 3. S. 523—545.
Seybold, C. F., Zum arabischen Schattenspiel s. ZDMG 56, 2, S. 413 f.
Vatralsky, S. K., Mohammedan Gnosticism in America [Babists] s. Amer. Journ. Theol. 1902, S. 57—78.
Vie de Sainte Marine. V. Texte arabe publié par I. Guidi et E. Blochet s. Rev. de l'Or. chrét. 1902, no. 2, S. 245—276.

---

† Béguinot, F., La Cronaca abbreviata d Abissinia, nuova versione dell' Etiopico commentata. Roma 1901. 8o.
Guidi, I., La storia di Ḥâyla Mikâ'ēl s. Rend. della RA dei Lincei, ser. 5, vol. II, fasc. 1/2. S. 3—79.
Littmann, E., Tigriña-Texte im Dialekte von Tanbên s. WZKM. 16, 3, S. 211—225.
Littmann, E., Specimens of the Popular Literature of Modern Abyssinia s. Journ. Amer. Orient. Soc. XXIII, S. 51—55 (1902).
† Mondon-Vidailhet, La langue harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghê. Paris 1902. 8o. (S. A. aus Journ. As. u. Rev. Sém.)
† Pereira, Est., Martyrio de Santa Emereyes. Lisboa 1902 (äthiop. Text u. portugies. Uebers.).

Der Text zu Jesaia 24—27.

Von Ernst Liebmann.

B

Herausstellung der Varianten und Beurteilung derselben.

Da es nicht in erster Linie auf möglichste Kürze ankam, — sonst würde der revidierte Text nebst Varianten genügen — wurde die Neben- resp. Untereinanderstellung von 𝔊, 𝔊, 𝔖, 𝔗, 𝔙, gewählt, damit sofort ein Überblick gewonnen werden konnte; doch ist, um nicht unnötigen Raum zu verschwenden, 'A usw. darunter gestellt worden. Dann mussten zu jeder Version die nötigen Varianten gegeben werden, um eine Beurteilung des angegebenen Textes zu ermöglichen. Nur bei den drei jüngeren Griechen habe ich dies unterlassen, weil hier bei Field das Material gesammelt und gesichtet ist und Anlass zu Ausstellungen nach der Kontrolle, die nach syr ausgeübt wurde, nicht vorhanden war. Doch ist diese ganze Variantensammlung äusserlich markirt worden, um das Ganze nicht unübersichtlich zu machen. Es sind natürlich nicht alle Varianten gegeben worden, sodern bloss die wichtigeren; vielleicht habe ich noch ein Zuviel gethan, aber die Grenze ist schwankend.

Hierauf folgt die Besprechung der einzelnen Versionen, resp. die Herausstellung ihrer hebräischen Vorlage, wobei selbstverständlich, wenn irgend möglich, auf Teil A zurückgewiesen wird.

Schliesslich findet nach Mitteilung der verschiedenen im

Laufe der Zeit gemachten Konjekturen, wobei wieder bloss die wichtigeren ausgewählt sind, die Kritik aller dieser Varianten zu 𝔈, eventuell durch blosses stillschweigendes Übergehen, und die Feststellung der richtigen Lesart statt.

Hierfür sind folgende Grundsätze massgebend gewesen: Es ist versucht, stets die beste Lesart festzuhalten; war das unmöglich, standen zwei Lesarten sich gegenüber, ohne dass man entscheiden konnte, welches die richtige war, so wurde 𝔈 gewählt, als der relativ am besten erhaltene Text. Für die Wahl einer Lesart oder Konjektur ist niemals der Zusammenhang geltend gemacht worden, und Emendationen auf Grund des Zusammenhangs wurden stets als unbestimmbar zurückgewiesen. Damit will ich nicht sagen, dass nicht auf Grund des Zusammenhangs überhaupt der Text gebessert werden könne, wohl aber, dass es in unserem Falle möglich ist. Denn der Zusammenhang in unseren Kapiteln ist nicht immer ganz klar; wird nun trotzdem auf Grund desselben operiert, so setzt das erst eine Auseinandersetzung darüber voraus, ob der Zusammenhang richtig aufgefasst ist. Zu diesem Behufe müsste aber erst die biblisch-theologische Durchforschung des Stücks, eine genaue Exegese und sorgfältige Berücksichtigung aller Fragen, die sich bezüglich der Abfassungszeit, des Ortes usw. ergeben, stattfinden. Da das alles im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, ist überhaupt darauf verzichtet worden, aus dem Zusammenhange Folgerungen zu ziehen, und es ist eine Beschränkung lediglich auf die sogenannte niedere Kritik erfolgt. Dagegen wurden die verschiedenen Möglichkeiten, die sich für eine bestimmte Auffassung des Zusammenhangs ergaben, festgestellt, 𝔈 selbst aber ist dann beibehalten worden.

	𝔈	𝔊	𝔖	𝔗	𝔙
24,1	בוקק	καταφθείρει	ܡܣܚܦ	מבזין	dissipabit
	הארץ	τ. οἰκουμένην	ܐܪܥܐ	ארעא	terram

ובולקה	καὶ ἐρημώσει	ܘܡܫܠܡܗ̇	ומסר לה	et nuda-
	αὐτήν	ܠܗ̇	לסנאה	bit eam

ℌ: ובלק Ken. 226.
𝔊: — φθερεῖ 4 Prs;
— εἴρῃ Prs. 109.
Hes: οἰκ. + ὅλην 7 Prs compl. ald. ar.
𝔖: ܘܢܚܠ ur.

Wie sonst (vgl. 26, 21. 19, 1) wählt 𝔊 für הנה c. Part. das Praes. Das folgende Wort hat er als Perf. mit ו cons. punktiert und deshalb das Fut. gesetzt. Zu ארץ = οἰκουμ. vgl. I p. 40[1] Da בקק eigentlich ausleeren heisst, (daher בקבק die Flasche), haben die Verss. keine wörtliche, sondern bloss sinngemässe Übersetzung geliefert, am wenigsten gut 𝔙; bei 𝔗 sind dogmatische Reflexionen thätig gewesen, daher Gott „lässt plündern". Die Grundbedeutung von בלק öffnen tritt im Syrischen und Arabischen schärfer hervor, weshalb Sa. وبَلَقَه, Jos. Kimchi (Rosm.) gar بلُقة الباب hat.

ועוה	καὶ ἀνακαλύψει	ܘܡܟܣܐ	ותחפי בהתא	et affliget
פניה	τὸ πρόσωπον αὐτῆς	ܐܦܝܗ̇	אפי רברבהא	faciem eius
			על דעברו על אוריתא	
והפיץ	κ. διασπερεῖ	ܘܡܒܕܪ	ויבדר	et disperget
ישביה	τ. ἐνοικοῦντας	ܠܥܡܘܪܝܗ̇	ית יתבין בה	habitatores
	ἐν αὐτῇ			eius

Ἀθ: καὶ διασκορπίσει τ. ἐνοικ.
ℌ: ועוה פ > Ken 1; את ישב' Ken 150.
𝔊: 10 Cod. Serg: καὶ ἀποκυλίσει κρηπῖδας αὐτῆς. κρηπ. steht sonst an Stelle von אולם u. גריה; hier wohl = Fundament, das weggewälzt werden soll; es beruht offenbar auf der ausschmückenden Phantasie eines Schreibers. Q und ἄλλος bei Field „ὅρια". — σπείρῃ Prs 106; ἐνοικ pr. πάντα S.[1]

[1] Derartige Verweisungen beziehen sich auf den in dieser Zeitschrift bereits erschienenen Teil der Arbeit 1902 Heft I und II.

Sa: ويغير وجهه ويبدّد اهله. Schl. (u. nach ihm Scholz) Oo. vermuten, dass 𝔊 ערוה gelesen habe (Jes. 3,17); aber es genügt die Annahme, dass 𝔊 'פנ wörtlich genommen hat und dann im Bilde geblieben ist. 𝔊 𝔗 scheinen als Vorlage בָּה 'יש zu haben (doch vgl. zu 𝔊 I p. 45); auch 𝔖 könnte so gelesen haben, da er gern die Praepositionen umändert.

Die Möglichkeit, dass dieser Text der richtige ist, muss zugegeben werden; innere Gründe sprechen nicht dagegen, höchstens könnte darauf hingewiesen werden, dass der Wohllaut des Verses durch die letzte, scharfe Silbe leiden würde.

24, 2 'והיה וגו 𝔊: καὶ ἔσται ὁ λαός .... καὶ ὁ παῖς ὡς ὁ κύριος καὶ ἡ θεράπαινα ὡς ἡ κυρία.

𝔥: בעם Ken 245 prim.; 'כנב > כ Ken 154

𝔊: καὶ 3° > 2 Prs; κύρ. resp. κυρία + αὐτοῦ (—ῆς) syr.

כְּ — כְּ wird bloss von 'A u. 𝔙 zweimal ausgedrückt, alle andern Verss. geben nur das zweite Glied wieder. Ähnlich auch Sa: يتساوى العامّيّ والخاصّيّ. 𝔊 lässt die Suff. bei Herr u. Herrin weg, jedenfalls, weil sie in seiner Vorlage fehlten; denn dass er es gethan hätte, bloss um eine möglichst scharfe Gegenüberstellung der Wortpaare zu erlangen, (vgl. I p. 29) widerspricht seiner Treue im Übersetzen.

Bei 𝔥 sind sie wahrscheinlich gerade des Gegensatzes wegen gewählt, und zwar hier allein, weil die andern Paare sich nicht dazu eigneten; anderseits wäre auch möglich, dass das ה in גברתה durch das in שפחה veranlasst worden wäre (Zeichen des Fem.?); später wäre dies ה als Suff. aufgefasst und entsprechend auch in אדניו ergänzt worden.

כקונה ἔσται ὁ ἀγοράζων ܙܒܢܐ

כמוכר ὡς ὁ πωλῶν ܐܝܟ ܡܙܒܢܢܐ

כמלוה καὶ[1] ὁ δανίζων ܡܘܙܦܢܐ
כלוה ὡς ὁ δανιζόμενος ܐܝܟ ܡܬܙܦܢܐ
כנשה καὶ ὁ ὀφίλων ܐܝܟ ܡܢ ܕܐ — רשיא sicut qui repetit
כאשר ὡς ᾧ ܡܫܬܐܠ — כמן sic qui
נשאבו ὀφίλει ܘܝܗܒ ܠܗ — דרשן ביה debet

Σ: ὡς ὁ ἀπαιτῶν οὕτως ὁ ἀπαιτούμενος.

𝔥: כלוה > Ken 145; — נשה (נושה) haben 47 (48) Ken, 5 Rs, Str: B und die meisten alten Drucke; 'כנ Ken 171; נֹשֵׂא Str: A (wie I Sam 22, 2 zur Gleichmachung mit נֹשֶׁה D—K.) נֹשֵׂא Kimchi, Baer, Ginsb.

𝔊: ἔσται > Prs 301, ἔστε S; καί 1° > B, dagegen wird es bezeugt durch ASQT compl. ar syr Sab; es ist zu lesen analog den übrigen Gliedern. — ὡς ὁ ᾧ ὀφείλει Prs 41; ὡς ὁ ὀφειλέτης Prs 198; ὡς > S.[1]

Luc: καὶ ἔσται 8 Prs ST ar Sab. Dieses καὶ muss demnach schon ziemlich früh ergänzt worden sein.

𝔗: רשא כמן דרשי ביה pl., ist als leichtere Lesart (Sing.!) zu verwerfen; רשא—Gläubiger ist fraglich.

Ob ἔσται ursprünglich ist, muss nach der Art, in der sonst die Zusätze von 𝔊 gemacht werden, zweifelhaft erscheinen; ist es auf seine Rechnung zu setzen, so wird es durch das Bestreben hervorgerufen sein, die lange Aufzählung etwas erträglicher zu machen. Aber gerade dadurch musste die ganze Wucht der eintönigen Aneinanderreihung wegfallen. In den beiden letzten Gliedern ist zweimaliges נשה vorausgesetzt, jedoch der Begriff des Leihens von jemand und an jemand verwechselt (vgl. I p. 27f.).

Das 5. Paar erscheint bei 𝔖, 𝔗 umgestellt: erst der Schuldner, dann der Gläubiger; wahrscheinlich beruht dies auf einer Verwechslung von מלוה und לוה. Die beiden letzten Glieder sind von 𝔖 vereinigt und mit ܐܝܟ eingeführt: wie der Gläubiger

[1] καὶ > Swt.

seines Schuldners. נשה nämlich wird von *S* fast stets durch ܚܝܒ ausgedrückt, aber es muss erst gewissermassen umgedacht werden: nicht der Gläubiger, sondern der Schuldner muss zum Subjekt gemacht werden; daher ܗܘܐ ܚܝܒܐ — נֹשֶׁה 1 Sam. 22, 2 Ex. 22, 25 u. öfter. Dtr. 24, 10 wird כי תשה ברעך zu ܐܢ ܚܝܒ ܠܟ ܚܒܪܟ. Unterbleibt diese Umwandlung, so kommt das Gegenteil der Vorlage heraus; so Jer. 15, 10: לא נשיתי ולא נשו בי — ܠܐ ܚܝܒܬ ܘܠܐ ܚܝܒܝܢ ܠܝ. Oder es muss überhaupt ein anderes Verbum gewählt werden Neh. 5, 10 — ܢܚܒ. Abgesehen von dieser Umwandlung der Begriffe des Darleihens und Schuldens ist unsere Stelle noch dadurch interessant, dass hier ܐܝܟ nicht wie in den übrigen Paaren bei dem zweiten, sondern bei dem ersten Gliede steht. Man könnte versucht sein, den Text zu ändern etwa: ܡܚܝܒܐ ܚܝܒܘܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܚܝܒ ܠܗ; aber das ist bedenklich, denn eine Erklärung, wie der jetzige Text zustande gekommen wäre, würde nicht gegeben werden können, wohl aber würde die vorgeschlagene Lesart zweideutig sein. Den schlagendsten Beweis dafür liefert syr, der das letzte Glied genau so übersetzt und doch damit den entgegengesetzten Sinn verbindet. Da im ersten Glied bei ihm ܚܝܒ Schuldner steht, muss das zweite Gläubiger heissen (analog auch der Vorlage), bei *S* dagegen bedeutet das erste Glied Gläubiger und das zweite muss demnach = Schuldner sein. Wie ist das möglich? Die Erklärung liegt in der verschiedenen Konstruktion des Sätzchens ܗܘ ܕܚܝܒ ܠܗ. Dies könnte heissen: der, welcher ihm schuldet = sein Schuldner, oder auch: der, welchem er schuldet = sein Gläubiger; und wenngleich man für den letzten Fall noch ein ܗܘ hinter ܚܝܒ erwarten sollte (vgl. Nestle Gram. § 344) so konnte beides doch mit einander vertauscht werden. Wahrscheinlich wollte *S* durch seine Übersetzung diese Verwechslung unmöglich machen.

Bezüglich des 5. Paares bei 𝕿 vgl. Anfang d. V. Die letzten

Glieder bedeutet nach Levy (unter רשא) der Schuldner wie der Gläubiger. Diese Übersetzung beruht auf der falschen Lesart רשא; ausserdem heisst ר׳ nicht schulden, sondern wie L. selbst zu Anfang als Grundbedeutung angiebt: Macht haben und ר׳ בְּ = darleihen an. 𝕮 also = 𝕳: der, welcher darleiht, wie die, an welche er darleiht.

Eine Umstellung des vorletzten Paares nach 𝔖 𝕮 ist nicht vorzunehmen, da dem das Zeugnis 𝕲s entgegensteht. Auch ist 𝕳 kunstvoll geordnet: In den ersten drei Paaren steht der Niedrigere, in den letzten drei der Höhere voran. Da alle Verss. (auch Sa.) zweimaliges נשה voraussetzen, so ist dies zu lesen, (so auch Houb. Du. Chey. Mar.), zumal נשא in der gewöhnlichen Bedeutung = täuschen, bethören keinen Sinn geben würde. Sonst sind keine Veränderungen nötig. Da הוא bei Part.-Sätzen auch sonst fehlt (Ges-K. § 116s) braucht man das letzte Glied nicht mit: „welcher ihm darleiht" zu übersetzen und mit Smd. נֹשֶׁא בו zu erwarten (zumal bei Annahme von נשה: נשי gelesen und die wohl beabsichtigte Reihe der E-Laute zerstört würde); ebensowenig ist לו zu lesen (nach 1 Sam. 22, 2). Oo.-Smd? Höchstens vom Standpunkt des Rhythmus aus könnte noch ein Einwurf gemacht werden, da 11 × bloss ein Wort, das 12. × aber drei stehen; dies darf aber nicht den Ausschlag geben, da ja gerade dieser volltönende Abschluss ein gewollter sein kann.

24, 3	הבוק φθορᾷ	𝕳: הארץ > Ken 172.
	תבוק φθαρήσεται	𝕲: ἡ γῆ 2° > 3 Prs., wohl durch
	הארץ ἡ γῆ	den Einfluss von 𝕳. ἡ γῆ bis
	והבוז καὶ προνομῇ	ἡ γῆ > Prs. 239, 306 c. inter-
	תבוז προνομευθήσεται	med.
	ἡ γῆ	𝔖: ܘܡܬܒܙܐ: ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ us.
		𝕮: Im 2. Glied + ארעא reg.

תבוז, תבוק statt יִבֹּז יִבָּק ist beabsichtigter Gleichklang mit

den Inf. Die Hinzufügung von ארץ im zweiten Glied, die 𝔊 jedenfalls schon vorgefunden hat, ist wohl nur eine Analogiebildung zu 24, 19 f; während sie aber dort nötig ist, wird sie hier nicht gefordert.

כי	τὸ γὰρ στόμα
יהוה	κυρίου
דבר	ἐλάλησεν
את הדבר	ταῦτα
הזה	

Wie 𝔋 dagegen haben die übrigen Verss., auch Θ (Sa. übersetzt כי nicht mit). Aus dogmatischen Gründen kann 𝔊 nicht geändert haben, denn פה von Gott gesagt ist ein noch stärkerer Anthropomorphismus als דבר; also muss es in seiner Vorlage gestanden haben.

Eigentümlich ist sowohl 𝔋 als 𝔊; sollte vielleicht der ursprüngliche Text gelautet haben: כי יהוה דִּבֵּר? Dann wäre פי Dittographie aus כי, wozu noch als notwendiger Abschluss זאת kommen musste; umgekehrt könnte דָּבָר bei 𝔋 Dittographie aus דִּבֵּר sein, wozu dann ebenso notwendig זה und der Artikel gesetzt werden musste.

24, 4 אבלה	ἐπένθησεν	ܐܒܠܬ	איתאבלת	luxit
נבלה		ܘܚܒܠܬ ܟܠܗ	חרובת	et defluxit
הארץ	ἡ γῆ	ܐܪܥܐ	ארעא	terra
אמללה	καὶ ἐφθάρη	ܐܒܠܬ	צדיאת	et infirmata est
נבלה		ܘܚܒܠܬ ܘܐܬܚܒܠܬ	חרובת	defluxit
תבל	ἡ οἰκουμένη	ܬܒܝܠ	תבל	orbis

Σ Θ ἐπένθ. ※κατερρίφη ✓ ἡ γῆ.

𝔋: 'אב: אבלה Ken 112; 'נב 2°. 'ישבי Ken 30; תבל bis הארץ > Ken 150.

𝔊: καί > Prs 49; V zieht v. 4/5 folgendermassen zusammen: ἐπένθησεν κατεφθάρη ἡ γῆ κ. ἐφθάρη κατερρίφη ἡ οἰκουμ. ἐπένθησαν τὸν νόμον καὶ ἤλλαξαν τὰ προστάγματα διεσκέδασαν διαθήκην αἰώνιον.

Luc. ἐπένϑ. u. ἐφϑ + καὶ κατερρίφη 11 Prs (228?) resp. 8 Prs. Der Grund, weshalb 𝔊 die gleichtönenden Paare der Verba nur je einmal übersetzt, kann nicht in 𝔊 selbst liegen, da er sonst stets derartige Verbindungen genau wiedergiebt. Welche hebräischen Ausdrücke aber 𝔊 in seiner Vorlage gehabt hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, da er gern im Ausdruck wechselt. Vielleicht 'אב u. 'אמל, weil dann der Wegfall von 'נב sich ob hom. erklären liesse.

𝔖 soll nach Warz. נאבלה statt נבלה gehabt haben; aber das Niph. von אבל kommt nicht vor; wahrscheinlich ist die Übersetzung von נבל nach Analogie der Bedeutung von אבל gebildet worden, was ja auch welken, dann aber trauern, sich härmen heisst.

אמללו	ἐπένϑησαν	ܐܒܠ	ספו	infirmata est
מרום	οἱ ὑψηλοὶ	ܪܘܡܐ	תקוף	altitudo
עם			עמא	populi
הארץ	τῆς γῆς	ܕܐܪܥܐ	דארעא	terrae

𝔥: מרב Ken 3 (prim.); עם > Ken 72; 'מ' כל הא Ken 153.
𝔊: καὶ ἐπενϑ. A; ἐπένϑησεν Γ.
𝔊 könnte eine freie Übersetzung von 𝔥 sein, aber in seinem Text kann auch עם gefehlt haben; das Letzte setzt 𝔖 voraus. 𝔗 u. 𝔙 gehen mit 𝔥.
Sa: وآنتقصف أرفاع قومهم. Da 𝔥s Ausdrucksweise — der Gebrauch von מרי (doch vgl. Eccl. 10, 6), wie die Verbindung 'עם הא, die an spätjüdische Bezeichnungen erinnert — ganz ungewöhnlich ist, hat man verschiedene Vorschläge zur Besserung gemacht. a) Unter Belassung des jetzigen Konsonantenbestandes: מָרוֹם = von der Höhe herabgestürzt liegt trauernd da Lo; מְרוֹם st. abs. die Hohen (u.) das Erdenvolk I. D. Mich; מְרוֹם עַם. von I. D. Mich als möglich erklärt, Gkl. (S. 48) Chey. Mar b) Unter Änderung des Textes: 'מרומי ה Oo, Grtz em.[1])

[1] In der Monatsschr. ist er vorsichtiger: 𝔥 bedeutet soviel wie מרי.

Indess für die letzte Konjektur, die nach 𝔊 gemacht ist, spricht weiter nichts, als dass sie eine sklavische Übertragung von 𝔊 ins Hebräische ist; wohl aber lässt sich dagegen anführen, dass das Kollektivum מָרוֹם schon genügt, um den Plur. des Verbums zu erklären (Dill). Das Richtigste wird sein, mit 𝔖 מרום הארץ zu lesen, dies aber nicht mit 𝔊 auf die Hohen, sondern auf die Höhen der Erde zu beziehen, denn dann allein bleibt der Charakter des Bildes gewahrt. Wahrscheinlich hat man an der weniger geläufigen Redeweise, dass die Höhen trauern, Anstoss genommen und schon frühzeitig ein עם zur Erklärung eingesetzt.

24, 5 והארץ ἡ δὲ γῆ — ܘܐܪܥܐ — ואַרעא et terra
חנפה ἠνόμησεν — ܐܬܛܘܫܬ — חנבת infecta est
תחת διὰ — תחות ab
ישביה τ. κατοικοῦντας ἐν αὐτῇ.[1] — ܠܥܡܘܪ̈ܝܗ — יתבהא habitatoribus suis

Σ: ἡ γῆ ἐφονοκτονήθη ὑπὸ τῶν κατοικούντων αὐτήν.
𝔍. חפנה Ken 96.
𝔊. ἐνοικ. Prs 301.
Luc. ἐν αὐτῇ 12 Prs (26?) Sab. Orig. III. 369 (Prs). Dies ist als die schwerere Lesart eingesetzt worden; der gewöhnliche Text könnte durch 𝔍 beeinflusst sein. Weshalb Luc. geändert haben sollte, wenn ihm nicht jener Text vorgelegen hätte, ist unerfindlich.
Hes. καὶ ἡ γῆ 6 Prs compl. ald ar?
𝔗. יתביך pl.

Sa: تدنس بلدهم تعتيهم. Zu 𝔊s Übersetzung vgl. I p. 49. Sonst wird חנף durch μολύνω ausgedrückt Jer. 23, 11; ἐπιχαίρω Mich. 4, 11; μιαίνω Jer. 3, 1; φονοκτονέω Num. 35, 33 ψ. 105(6), 38; Ἀ Jer. 3, 2. 9; Θ Jer. 3, 9. ישׁ בה ist nicht besser als 𝔍 und klingt sogar noch härter.

[1] αὐτήν Swt.

Die Grundbedeutung des von Σ gebrauchten Verb. wird kaum bei *S* vorliegen (Ges: ward mit Blut bespritzt von), sondern es wird von ܚܛܐ abzuleiten sein. Doch braucht man deshalb noch nicht mit Warz. anzunehmen, dass *S* חלפה vor sich gehabt hätte, zumal die von ihm gegebene Erklärung, „das Land ging an die Stelle seiner Bewohner", recht zweifelhaft ist, sondern es genügt, die Einwirkung derselben Vorstellungsreihe wie bei 𝔊 anzunehmen: dass die Erde für die Sünde der Menschen zu leiden habe.

Dass 𝔊 und *S* תחת aus diesem Grunde nicht wörtlich haben wiedergeben können, ist selbstverständlich. Frei ist auch Σ.

תחת mit wegen zu übersetzen (Rosm.), würde den Sinn nicht genau treffen und wird durch 1 Sam. 2, 20 2 Sam. 19, 22 Zeph. 2, 10 nicht gestützt, da hier die Grundbedeutung „statt, als Entgelt für" viel besser passt.

כי διότι	ܡܛܠ	ארי	quia
עברו παρήλθοσαν	ܥܒܪܘ	עברו	transgressi sunt
תורת τὸν νόμον	ܢܡܘܣܐ	עלאוריתא	leges

𝔥 כי > Ken 72, תורה Rs 737 proph. Sonc.

𝔊 Luc. παρῆλθον 10 Prs; νόμ. + διεσκέδασαν Prs 109, 302, 305.

Hes. παρέβησαν A Q 15 Prs (233, 305?) compl. ald. νόμ. + κυρίου καὶ διεσκέδασαν 6 Prs compl. ald. + κυρίου 3 Prs ar.

παρῆλθον könnte eine frühzeitig am Luc.schen Texte vorgenommene Erleichterung sein. Die Ergänzung von κυρίου bei Hes wird auf der Punktierung תּוֹרַת als stat. constr. beruhen; wessen Gesetz? κυρίου!

Zu 𝔊 vgl. I p. 49. Ob *S* u. 𝔗 den Sing. gelesen haben, muss nach der Art ihrer Übersetzung zweifelhaft erscheinen, zumal die Einsetzung des Sing. hier so bequem und zugleich verführerisch sein musste.

Die Gesetze (Plur.) ist auffallend; um die Schwierigkeit zu beseitigen, nahm man an, es sei nicht das israelitische Gesetz, sondern der Noah-Bund gemeint — jus gentium. So Ab. Esr. Vitrg. Hi. Del. Du. Chey. D—K. Oder man dachte überhaupt an aussermosaische Gesetze Rosm., oder emendierte תורה Lo. Grtz; zu letzterem scheinen die alten Verss. ja geradezu aufzufordern, aber es ist in der That doch sehr bedenklich, sich hier auf sie zu verlassen.

Auch aus inneren Gründen lässt sich nichts entscheiden; für תורה als das Ursprüngliche würde sprechen, dass noch 2 Singulare folgen, und dass die Möglichkeit einer dogmatischen Korrektur vorliegt: es sollte vermieden werden, dass auch den Heiden, die ja zu den Bewohnern der Erde gehören, die Thora zugeschrieben würde. Andererseits könnte der Plur. gerade wegen seiner Eigenart den echten Bestand darstellen.

חלפו	καὶ ἤλλαξαν	ܘܫܚܠܦܘ	אבטילו	mutaverunt
חק	τὰ προστάγματα	ܢܡܘܣܐ	מועדיא	jus
הפרו		ܘܒܛܠܘ	אשניאו	dissipaverunt
ברית	διαθήκην	ܩܝܡܐ	קימא	foedus
עולם	αἰώνιον	ܕܠܥܠܡ,	דמן עלמא	sempiternum

Ἀ 'הפ—ἠκύρωσαν; Σ Θ—διεσκέδασαν.

𝔊. προστάγ. + μοῦ Prs 301.

Luc. πρ. + διεσκέδασαν S 12 Prs (198?—σε 62, 147) Slav. Mosq. (Prs); hierher sind auch die 3 Prs zu rechnen, die διεσκ. als Zusatz zu νόμ. haben.

Hes. > καί 4 Prs compl. ald. πρ. + κυρίου A

𝔗. מן די pl.

Zu και bei 𝔊 vgl. I p. 42 Sa nicht ganz genau: وبدلوا الرّسوم وفسخوا عهد الدهر. חל braucht auch hier nicht in transitiver Bedeutung genommen zu werden, sondern — hinweg gehen über (Stade). חק zu verändern unterliegt denselben Bedenken wie תורת.

24,6	על כן	διὰ τοῦτο	ܡܛܠ	על כן	propter hoc
	אלה	ἀρά	ܠܘܛܬܐ	מן קדם מומי דשקר	maledictio
	אכלה	ἔδεται	ܬܐܟܘܠ	תרובת	vorabit
	ארץ	τὴν γῆν	ܐܪܥܐ	ארעא	terram
	ויאשמו	ὅτι ἡμάρτοσαν	ܘܢܚܛܘܢ	וצדיאו	et peccabunt
	ישבי בה	οἱ κατοικοῦν-	ܥܡܘܪܝܗ	דיתבין בה	habitato-
		τες αὐτήν	ܕܒܗ̇		res eius

𝔥: אבלה 12 Ken, 19 (24) Rs u. einige alte Ausgaben; הארץ Ken 30, 150; כל יש Ken 182; בה > Ken 224.

𝔊: ἐν αὐτῇ Prs 26; ἐν τῇ γῇ Prs 309.

Luc: ἥμαρτον 11 Prs (24?) vgl. 24, 5 παρῆλθον.

𝔖: ܘܢܚܛܘܢ am ist wohl bloss ein Versehen, oder als Abschwächung zu beurteilen.

Die Verwendung von ὅτι ist nach I p. 49 zu beurteilen; κατοικ. αὐτ. siehe I p. 45. Die Verwechslung von אכלה und אבלה, zu deren Erklärung man nicht erst auf Jer. 23, 10 zu verweisen braucht (so Ges.), muss auch in der Vorlage von 𝔖 stattgefunden haben (Warz.). Um nun einen Sinn zu erhalten wird 𝔖 כן unterschlagen und עַל אֱלָה gelesen haben (Warz.), wahrscheinlich im Sinne von deswegen.

אשם—sündigen 𝔊 𝔖 𝔙 ist nicht geschickt; besser mit 𝔗—„unter den Folgen der Sünde stehen" zu nehmen. אלה bei 𝔗—Eid (resp. Meineid).

כל vor ישב zu ergänzen (𝔖; mag es nun von ihm selbst, oder aus seiner Vorlage stammen) ist unnötig; es konnte sich leicht einschleichen, vgl. Ken. Ob יֹשְׁבֶיהָ 𝔊? 𝔖? oder יש בה 𝔥 𝔗 𝔙 vorzuziehen ist, liesse sich höchstens nach metrischen Grundsätzen entscheiden. Das erste kann so gut aus dem zweiten entstanden sein wie umgekehrt.

על כן	διὰ τοῦτο	ܡܛܠܗܕܐ	על כן	ideoque
חרו	πτωχοὶ ἔσονται	ܢܫܬܚܩܘܢ	ספו	insanient
ישבי	οἱ ἐνοικοῦντες	ܥܡܘܪܝܗ̇ ܟܠܗܘܢ	יתבי	cultores
ארץ	ἐν τῇ γῇ	ܕܐܪܥܐ	ארעא	eius

Σ διὰ τοῦτο ἐκτρυχωθήσονται.

𝔅: חרו: אלה Ken 182; אלו חרו Ken 30; הארץ Ken 4, 96; מצער Ken 128.

𝔊: διὰ bis γῆ > * Prs 26.

𝔊s Übersetzung ist wahrscheinlich nichts als eine Verdeutlichung des Textes: die Wirkung des Fluches wird die gänzliche Verarmung des Menschen sein, denn auf den Feldern kann infolge der Verwünschung nichts mehr wachsen (wörtlich aufgefasst!). Dass 𝔊 einen andern Text gehabt hätte, etwa מסכו ID Mich., oder דלו Oo. Grtz. Chey. ist deshalb nicht sicher, und wird auch durch den Hinweis Cheynes auf ψ 79, 8, wozu noch Jud. 6, 6 gefügt werden könnte, nicht gestützt. Denn wenn an diesen beiden Stellen דלל durch πτωχεύειν wiedergegeben wird, so muss das doch nicht immer der Fall sein, vgl. ψ 34, 11 (רוש), Jud. 14, 15 Prv. 23,21 (ירש). — Ebenso drücken auch 𝔖 𝔗 Σ die Folge des Fluches aus, 𝔇 denkt an eine Störung der Geisteskräfte.

ܡܠܟܗܘܢ bei 𝔖 ist wie im Anfang des v. zu erklären; 𝔇 wechselt wohl bloss im Ausdruck, er charakterisiert die Bewohner nach ihrer Beschäftigung: es sind Landleute.

Sa: erklärt die Wirkung der אלה durch die Worte: ولذلك نغر المقيمون به und fährt dann fort: حتى خوى سكناءه חרו ist ihm also wie Σ = aufgerieben werden, während Kimchi (Ges.) es = Trocknis fasst: ענין יובש ושרפה ור"ל ענין כליון.

Will man 𝔅 verbessern, so darf man sich nicht auf die Verss. berufen, weil deren Zeugnis hier unsicher ist, sondern auf innere Gründe. Der einzige könnte in der Eigentümlichkeit von חרו liegen, das von Personen nicht gebraucht wird; allerdings wird dieser Grund bloss von Houb. wirklich angeführt, die andern Exegeten setzen ihn aber voraus. חלו schlägt Oo. Grtz. em Chey. vor; חרבו (nach 𝔖) Houb. Lo. Grtz. Mo; Ges. nimmt ein neues Verbum an = حرى abnehmen, sich verringern. Die Konjekturen liessen sich

noch vermehren; man könnte mit demselben Rechte an חלה, חלל oder קלל denken.

Wahrscheinlich aber ist 𝔥 richtig: „die Bewohner vergehen vor Glut" (von חרר) ist parallel dem ersten Glied: der Fluch frisst die Erde. Ähnliche Wirkungen werden dem Gottesfluch Num. 5,21 ff. zugeschrieben, Vers c. ist also bloss eine Ausdeutung von a; da nun die Wiederholung von על כן sowie von ישב (sogar mit ארץ) auffällig ist, könnte man versucht sein, Vers c. als Glosse zu streichen. Doch lässt sich nach dem vorliegenden Material nichts entscheiden; höchstens könnte das Metrum (3 Glieder?) den Ausschlag geben.

24,7 אבל πενθήσει ܐܒܠ ܚܡܪܐ איתאבלו luxit
תירוש οἶνος ܚܡܪܐ כל שתי חמר vindemia
אמללה πενθήσει ܐܒܠ איתפריכו infirmata est
גפן ἄμπελος ܓܦܬܐ גופניא vitis
Ἀ ἐπένθησεν ὀπωρισμός.

𝔥: הגפן Ken 30.

𝔊: ὁ οἶν. ἡ ἄμπ. Prs. 301.

𝔗: ארי אתפריכו pl.

Wegen des plötzlichen Fut. bei 𝔊 vgl. I p. 32; zu dem doppelte πενθ. vgl. I p. 40. 𝔊 𝔖 übersetzen תיר׳ nicht genau; Ἀ, dem wahrscheinlich 𝔙 folgt, — der aus den Trauben gepresste Saft (Schl.); so noch Dtr. 7,13, Jes. 62,8. 65,8.

Sa. löst die Bilder wie 𝔗 auf: وحزن ذوو العصير وأنتقصف ذوو الجفان

24,8 חדל πέπαυται ܫܒܩ ܚܕܘܬܐ איתמנעת quievit
שאון αὐθαδία κ. πλοῦτος ܩܠܐ איתרגושת sonitus
עליזים ἀσεβῶν ܕܚܕܝܢ תקיפין laetantium

𝔥. גאון 3 Rs; תפים bis כנור > Ken 187.

𝔊. πέπ. bis ἀσεβ. > Prs. txt. πέπαυται ὑψιμεδία etc. V, Slav Mosq. (Prs); cum cessabit impudicitia etc. Sab.

𝔖. Die Verbesserung von Thornd. ܚܕܘܬܐ und ܥܫܝܢܐ v. a u. c ist, weil erleichternd, zu verwerfen.

𝔊 wird עריצים und נאון (vgl. Rs.) gelesen haben. Ob καὶ πλοῦτος wieder als späterer Zusatz zu erklären ist? 𝔖 erlaubt sich kleine Änderungen, um den Text zu glätten (Ergänzung von „und", Umwandlung des Konkretums עליז in das entsprechende Abstraktum, parallel dem ersten Glied). 𝔗 scheint ebenfalls עריצים vorauszusetzen. v. a und c könnten nach Du. Mar. Varianten sein.

24,9		
בשיר	ἠσχύνθησαν	𝔊. οὐ πίοντες 2 Prs; οὐ πίονται
לא ישתו	οὐκ ἔπιον	Prs 305. Luc. Ende d. v. τ.
יין	οἶνον	πίνουσιν + αὐτό 11 Prs.
		𝔖. Ende d. v. [illegible] us.

𝔊s ἠσχ. weist auf eine Form von בוש hin (בשׁ Brdk. יבשו Scholz). 𝔥 ist aber vorzuziehen, da schon in v. 8 u. ebenso in 9[b] vom Dahinschwinden der Freude die Rede ist. Der Gegensatz zu v. a ist nicht: man trinkt den Wein missmutig, sondern: man trinkt überhaupt keinen Wein, alle frohen Gelage haben aufgehört. — V. b fehlt bei 𝔊 das Suff. in לשתיו.

24, 10				
נשברה	ἠρημώθη	[illegible]	אתברת	attrita est
קרית	πᾶσα πόλις	ܡܕܝܢܬܐ	קרתהון	civitas
תהו			צדיאת	vanitatis

𝔥. ותהו Ken 72

𝔊. ἠρημ. + ὅλη ἡ γῆ S.

Sa: وانكسر أهل قرية العبث die Leute der Frevelstadt. 𝔊 𝔖 lesen wohl nicht anders, etwa dass 𝔊 נשמה (Brdk.) hätte, oder dass bei beiden תהו gefehlt hätte, sondern ihre Übersetzung wird wieder als sinngemässe zu erklären sein: sie haben נשׁ und תהו zusammengefasst; daher werden sie beide auch קריה lesen. 𝔖 könnte von 𝔊 abhängig sein. 𝔗 hat zwei Verba gebildet.

Bei 𝔊 ist כל aus der zweiten Vershälfte heraufgenommen, resp. stand es in seiner Vorlage so.

An 𝔥 hat man deshalb Anstoss genommen, weil eine

öde Stadt nicht noch zertrümmert zu werden braucht; auch nichtige Stadt—Götzenstadt Dill., Grtz. Mo. ist gezwungen. Konjekturen: קריה תהו sodass 'ת Prädikats-Nominativ ist Smd. Brdk; קריתידם Oo; besser als 𝔐 sind diese Vorschläge aber nicht, denn 𝔐 könnte ja auch bedeuten: die Stadt, sodass sie öde ist, also 'ת proleptisch; so auch Mar. Kö. S. § 327 qβ. Es würde noch übrig bleiben zu lesen: נשׁ קריה ותהו zerbrochen ist die Stadt und öde. Dann müsste aber נשׁ Partic. sein, und man würde dem entsprechend auch das folgende סגר und יכת v. 12 in 'מס resp. 'מכה zu ändern haben. Dem Einwand gegenüber, dass sonst Perf. resp. Impf. stehen, dasselbe deshalb auch hier zu erwarten sei, ist darauf hinzuweisen, dass dort mehr eine Handlung, hier dagegen ein Zustand geschildert wird. Welche von beiden Möglichkeiten zu wählen ist, wird sich nach der Auffassung des Zusammenhangs, in dem die Verse stehen, richten.

סגר κλείσει — ܐܬܐܚܕ איתאחדו clausa est
כל בית οἰκίαν — ܟܠ ܒܝܬ כל בתיא omnis domus
מבוא τοῦ μὴ εἰσελθεῖν — ܡܥܠ מלמיעל nullo introeunte

𝔊. οἰκίας Q, Prs 26; μή > Prs 22.

Luc. κλεισθήσονται οἰκίαι 10 Prs (αἱ οἰκ. 93). Eine Verbesserung 𝔊s nach 𝔐 kann in diesen Worten nicht vorliegen, denn dann wäre zum mindesten ein Ausdruck für כל zu erwarten. Es wird also diejenige Textgestalt von 𝔊 sein, die Luc. vorgelegen hat.

𝔖. ܐܬܐܚܕ dt: B

𝔗. אחידו pl; את ist, wie Lev. richtig erklärt, ausgefallen, weil das vorhergehende Wort ebenso endigte. — אתאחדון reg.

Sab. claudent omnes ne introeant.

𝔊 punktiert סָגַר im Sinne von „man“; die Luc.sche Lesart würde mit der Punktation von 𝔐 gleich sein. Zu כל vgl. v. a. 𝔖 denkt wahrscheinlich bei seiner Übersetzung „jedes

Vorratshaus" an den durch eine Belagerung verursachten Mangel an Lebensmitteln. Dabei wird er sich מבוא so, wie Warz. vermutet, zurechtgelegt haben: Jedes Haus, in welches hineingebracht wird. Dass תבואה dagestanden hätte, wie W. noch vermutet, braucht nicht angenommen zu werden.

Sa. وغلقتْ منازلها من الدّخول.

24, 11 צוחה	ὀλολύζετε	מצווחין	ℌ. צווחה 4 Ken. בחוצ׳
על	περὶ	על	> Ken 195. Str: B.
היין	τοῦ οἴνου	חמרא	𝔊. ὀλολύζεται Prs txt (—τε
בחוצות	πανταχῇ	בשוקיא	haben A B S—ξετε Γ Prs 36) Luc. πανταχοῦ 9 Prs.

𝔊 hat wohl צווח gelesen, denn ein Grund, warum er gerade jene Übersetzung gewählt hat, ist unerfindlich. Zu בח׳ wird er כל hinzugedacht haben: auf allen Strassen — überall; vgl. I p. 47.

Sa: وصار على الخمور صراخ فى الأسْواق.

Man hat schon früh an ℌ Anstoss genommen; es will in das Bild der allgemeinen Verwüstung nicht passen, dass die Zecher nach oder um den Wein schreien; auch der Hinweis auf Joel 1,5 nützt nichts, denn hier wird die Aufforderung an die Zecher damit begründet, dass die Heuschrecken alles vernichtet haben. Die verschiedensten Versuche sind gemacht worden, die Worte in das Gegenteil umzudeuten. Sie werden ihre Trunkenheit beweinen Clar. (crit. sac.); Geschrei der Eroberer Hlgf., der Verschmachtenden Reuss, nach Wein. Den Text ändert Hitz: צ׳ עלה בין החוצות (ZWTh 18, 201 f.) unter Berufung auf ψ. 144, 14 Jer. 14, 2 Prov. 26, 13, ähnlich Siegfr.-Stade: צ׳ עלתה בח׳; חוצ׳ — draussen For. (crit. sac.); — Fluren, Trift Hlgf. Brdk.

Die Worte sind eigentümlich und bleiben es auch, man mag sie auslegen, wie man will; statt sich aber bei irgend einer Exegese zu beruhigen, sollte man sich durch diesen Anstoss darauf hinweisen lassen, dass hier im Zusammen-

hang nicht alles richtig sein kann. Übrigens bleibt es gleichgültig, wie man dabei בחוצ׳ deutet. Nötigenfalls könnte es auch nach Ken gestrichen werden.

ערבה	πέπαυται	ܒܛܠܬ	שלימת	deserta est
כל	πᾶσα	ܟܠܗ	כל	omnis
שמחה	εὐφροσύνη	ܚܕܘܬܐ	חדוותא	laetitia
גלה		ܓܠܬ	גלא	translatum est
משוש		ܕܘܨܐ	ביע	gaudium
הארץ	τῆς γῆς[1]	ܕܐܪܥܐ	מן ארעא	terrae

Θ⁎ ἀπεσχίσθη χαρὰ ✓ τῆς γῆς.

𝔥. כל הארץ 4 (5) Ken, 2 (5) Rs.

𝔊. πᾶσα > Prs 26; τῆς γῆς > B V 16 Prs compl. Sab. + ἀπῆλθε πᾶσα εὐφροσύνη τῆς γῆς Prs txt; den Zusatz haben nicht A B S, 5 Prs ar. syr Sab.

Luc. τ. γῆς + ἀπεσχίσθη χαρὰ τῆς γῆς V (ἀπεσχήσθη) 13 Prs (109, 302, 305; ἡ χαρ. 22; πᾶσα χαρ. 93; als Zusatz zu εὐφρ. hat die Worte 308 [τ. γῆς 1° fällt also hier weg]).

Dass trotz B τ. γῆς zu εὐφρ. zu ergänzen ist, lehrt Luc., der den Zusatz ἀπεσχ. erst hinter τ. γῆς und nicht hinter εὐφρ. hat. Auch innere Gründe führen zu demselben Resultat. Fehlt τ. γῆς in 𝔊, so wüsste man nicht, wie es kommt, dass das 3. Glied bei 𝔊 weggelassen resp. zu 𝔥 hinzugesetzt ist. Ist es dagegen echt, so wird es so zu erklären sein, dass das Auge des Schreibers (der Vorlage 𝔊s) von שמחה zu משוש abgeirrt ist.

In 𝔊s Vorlage haben also die Worte גלה משוש gefehlt. ער׳ übersetzen fast alle Verss. dem Sinne nach richtig mit aufhören; ähnlich auch noch Sa — غاب untergehen; nur 𝔙 weicht davon ab, indem er es von ערבה Steppe ableitet. Da aber ערב in dieser Bedeutung sonst nicht vorkommt, emendieren

[1] τῆς γῆς > Swt

viele Kritiker עברה Houb. Secker bei Lo, Oo[1] Brdk? Perl. Chey Mar; אבדה will Grtz Mo lesen.

Indess ist dieses ganze Verfahren ungerechtfertigt, ℌ giebt einen ganz guten Sinn. Die Bedeutung von ערב ist klar, auch ohne den Hinweis auf Jud. 19,9, das wahrscheinlich der Korrektur bedarf (Chey). Dass das Verbum sonst nicht verkommt, kann auf Zufall beruhen; wie weit würde man wohl kommen, wenn man jede Stelle, an der ein ἅπαξ λεγ. gebraucht wird, verändern wollte!

24,12 נשאר καταλειφθήσονται בעיר πόλεις שמה ἔρημοι	𝔊. pr. καὶ ASQΓ ar. Sab. Prs. txt.; dagegen fehlt es B Luc. (11 Prs. [109, 302]) syr.

Die erste Klasse unterliegt dem Verdacht, καὶ der Glättung halber hinzugesetzt, die zweite, es nach ℌ weggelassen zu haben. Die Entscheidung giebt Luc.

𝔊 verändert die Konstruktion und übersetzt frei; den Plur. wählt er, weil er עיר wie v. 10 als Kollektivum fasst (Scholz vermutet als Lesart 𝔊s העיר).

ושאיה	καὶ οἶκοι	ܘܫܘܝܐ	ואיתרגושא	et calamitas
יכת	ἐγκαταλελιμμένοι	ܢܬܥܡܣ	בפינור	opprimet
שער	ἀπολοῦνται	ܬܪ̈ܥܐ	תרעין	portas.

ℌ. ושאייה 3 Ken; יכת Ken 245 prim.

ℭ. ואתרגושתא pl.

Sa. وخواء يحطم معالها

𝔊 scheint einen andern Text zu haben. Es ist auszugehen von seiner Übersetzung οἶκος; dies könnte in יכת stecken, da ב und כ sehr leicht verwechselt werden; durch Metathesis des ersten und zweiten Buchstabens ist dann בית entstanden. Mit ἐγκαταλείπω wird von 𝔊 auch שיה wiedergegeben Dtr. 32, 18; noch wahrscheinlicher aber ist, dass er an שאה gedacht hat, das Jes. 6,11 durch καταλείπω er-

[1] Doch hegt Oo Bedenken, weil πέπαυται bei 𝔊 nie für עבר steht.

klärt wird. שְׁעָר endlich hat er als Verbum genommen, wozu das vorhergehende Maqqeph leicht führen konnte. Wahrscheinlich hatte er יְשָׁבֵר vor sich, das auch sonst mit ἀπολ. übersetzt wird (vgl. die Concordanz) also: שאיה בית ישבר.

S hat יכת als Qal punktiert (Warz.), שער in den Plur. gesetzt und 'שא allgemein = Unglück, Elend gefasst; ähnlich 𝔙, der auch das erste Verbum ganz allgemein wiedergiebt. 𝔗 übersetzt 𝔥 wohl frei.

Der Sinn von 𝔥 ist nicht unbedenklich. „Zerfallen" kann man יכת nicht gut übersetzen, es muss ein gewaltsamer Eingriff vorliegen; wozu ist das aber nötig, wenn die Stadt doch schon zur Einöde geworden ist? D-K. meint, es handle sich nicht um völlige Zerstörung, sondern nur um Vernichtung der Wehrhaftigkeit. Doch kann diese Ansicht für uns schon deshalb nicht massgebend sein, weil sie aus einer bestimmten Theorie über die Auffassungszeit entspringt.

Das, was man nun erwarten könnte, bietet 𝔊; seine Lesart ist deshalb einzusetzen. 𝔥 wird so entstanden sein, dass durch Versehen ישער geschrieben wurde. Hieraus las man שער, das ' erhielt sich als Maqqeph. Das fehlende Verbum wurde durch Umwandlung von בית gewonnen.

24,13	כי	ταῦτα		ארי	quia
	כה	πάντα	ܗܟܢܐ	כדין	haec
	יהיה	ἔσονται	ܢܗܘܘܢ	ישתארון יחידאין צדיקיא	erunt

𝔥. כה + אמר Ken. 4

𝔊. ἔσται ASQΓ 23 Prs (Luc.? Hes.?) compl.

𝔊 wird כי nicht gelesen haben; ob dasselbe auch von *S* zu gelten hat, oder ob er bloss, weil ihm jene Anknüpfung nicht passte, es wegliess, muss dahingestellt bleiben. Oo. vermutet, dass 𝔊 כֻּלּוֹ (כלם, הכל), Scholz, dass er כל gelesen habe; aber sicher ist das jedenfalls nicht.

Sa. ändert in charakteristischer Weise: انما يبقى أوْحاد هكذا فى وسْط هذا البلد فيما بين هأولى القوم.
Den Text umzugestalten liegt kein Grund vor.

כנקף	ὃν τρόπον ἐάν τις	ܐܝܟ ܚܒܛܐ	כביעור	quomodo si pau-
זית	καλαμήσηται ἐλαίαν	ܕܙܝܬܐ	זיתא	cae olivae, quae remanserunt, excutiantur ex olea
כעללת	οὕτως καλαμήσονται αὐτούς	ܘܐܝܟ ܒܥܘܪܐ	כעוללן	et racemi
אם	καὶ ἐάν	ܡܐ		cum
כלה	παύσηται	ܕܫܠܡ	בתר	fuerit finita
בציר	ὁ τρυγητός	ܩܛܦܐ	קטף	vindemia

Σ . . . ὡς ἐπιφυλλίδες ἐὰν συντελέσθῃ ὁ τρυγητός.

𝔋. כלה > Ken 72.

𝔊. ἐὰν ἄνθρωπος Cyrill Alex. (Prs); καλαμηθήσονται αὐτοί Prs 26, αὐτήν Prs 41, ἑαυτούς Prs 62, 147; καὶ ἐάν τις Prs 233; ὁ τρυγ. om ὁ Γ.

Luc. καλαμᾶται SΓ 10 Prs Cyr, Alex.

𝔊 verbindet die letzten Worte mit v. 14, obwohl das durchaus nicht sehr geschickt ist u. ihn zur Einschiebung eines καὶ vor ἐάν (I p. 42) nötigt. Die Ursache hierfür liegt augenscheinlich darin, dass er כְּ—כְּ als einander korrespondierend ansah und so einen Vorder- und Nachsatz erhielt ὃν τρόπον — οὕτως. Zu dem doppelten καλ. vgl. I p. 40. Mit καλ. wird עלל auch sonst von ihm übersetzt Jud. 20, 45 Jes. 3, 12 Jer. 6, 9. Wahrscheinlich hat er aber nicht עללת sondern עללם gelesen, daher αὐτούς. Das Ganze, auch בציר, ist ihm ein Bild für das Gericht.

24, 14	המה	οὗτοι	hi	Σ οὗτοι
	ישאו	βοῇ	levabunt	ἐπαροῦσιν
	קולם	φωνήσουσιν	vocem suam	φωνὴν αὐτῶν

𝔋 והמה Ken 96

𝔊 φωνῇ φωνήσουσιν Prs 41

Hes. οὕτ. φωνῇ βοήσονται ASQΓ 16 Prs compl. ald (pr. καί 4 Prs compl. ald; οὕτως Prs 301; 109, 302, 305) Sa. schiebt إذا nach وهم ein.

ירנו	ὑμνοῦντες[1]	ܘܡܫܒܚܝܢ	ישבחון	atque laudabunt
בגאון	τὸν ἐνδοξασμόν	ܒܫܘܒܚܗ	בשמא	cum glorificatus fuerit
יהוה	τοῦ κυρίου	ܕܡܪܝܐ	דיהוה	dominus
צהלו	ταραχθήσεται	ܘܢܙܘܥܘܢ	יבעון כמא דבעו על גבורן דאיתעבידא להון	hinnient
מים	τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης	ܡܢ ܝܡܐ	על ימא	de mari

Θ ἤχησαν ὕδατα θαλάσσης.

𝔈. ירננו Ken 245; יה׳ צבאות Ken 1.

𝔊. Über die gestrichenen Worte οἱ δὲ κτλ s. I p. 50. Luc. εὐφρ. + ὑμνοῦντες τὸν ἐνδοξασμὸν τοῦ κυρίου 11 Prs (τ. θεοῦ 93). Es erhebt sich die Frage, weshalb Luc., wenn der von Swt. gegebene Text der richtige wäre, diesen Zusatz gemacht haben könnte. 𝔈 wäre übersetzt worden, wenn auch nicht besonders geschickt, aber daran stösst sich Luc. sonst nicht; ein Grund kann also nicht gefunden werden. Wohl aber wird die Sachlage sofort klar, wenn Luc. jene Worte in seinem Texte vorfand. Sie bilden die echte Lesart 𝔊s. Nachdem aber aus dem I p. 50 angegebenen Grunde der Zusatz οἱ δὲ καταλειφ. gemacht worden war, konnte die Participialkonstruktion, die ganz der eleganten Art 𝔊s entspricht, nicht mehr bestehen bleiben und wurde nun durch eine andere schwerfällige Übersetzung abgelöst. Die echten Worte 𝔊s aber wurden jedenfalls ihrerseits als blosse Glosse angesehen und deshalb gestrichen; nur bei

[1] οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ κυρίου, ταραχθήσεται κτλ. Swt.

Luc. haben sie sich erhalten. ἅμα ὅτι τῇ δόξῃ 11 Prs. ὅτι ist von Luc. wahrscheinlich deshalb eingeschoben, um die harte Verbindung ἅμα τ. δόξ. wegzuschaffen. Er zieht ἅμα zum Vorhergehenden und lässt mit ὅτι einen neuen Satz beginnen, in dem τ. δόξῃ dat. instr. ist.

𝕿. במימרא pl.

Sa. يصهلون من البحار. Jarchi (Ges.) nach 𝕿: יותר ממה שצהלו על הים בגאולת מצרים ....

𝕲 punktiert מַיִם siehe I p. 48 u. 43; ähnlich Θ (ebenso Hilgf. Cppl; dagegen behauptet Scharfenberg, dass Θ מֵי יָם gelesen habe). atque bei 𝔙 ist eigene Zuthat um so sicherer, als er das dritte Glied unverbunden lässt. בגאון nimmt er als Inf. mit ב.

Zur Verbesserung des Textes sind folgende Vorschläge gemacht: הנשארים ירונו nach 𝕲 will Grtz. lesen; ebenso nach 𝕲𝕾 יצהלו (dass aber auch ein hebr. Perf. durch ein Fut. ausgedrückt wird, darüber vgl. I p. 31) צהלו Imperat. Ew. מִיָּם lauter als das Meer Dathe (Rosm.) Drchl; Grtz — בַּיָּם.

24, 15	על כן	διὰ τοῦτο	ܡܛܠ ܗܢܐ	על כן	propter hoc
	באֻרים		ܒܡܠܦܢܘܬܐ	במיתי נהורא לצדיקיא	in doctrinis
	כבדו	ἡ δόξα	ܫܒܚܘ	ייקרון	glorificate
	יהוה	κυρίου	etc.	etc.	etc.
	באיי הים	ἐν ταῖς νήσοις ἔσται τῆς θαλάσσης			
	שם יהוה	τὸ ὄνομα κυρίου ἔνδοξον ἔσται			
	אלהי ישראל	[(16) κύριε ὁ θεὸς Ἰσραήλ . . . .]			

𝕳. כן > Ken 89; את יה׳ Ken 1, 168; הים ׃ היים Ken 96.

𝕲. διὰ bis θαλ. > ※ Prs 301; ἔσται 1° > Prs 48; ἔσται 2° : ἐστί Prs 26

Luc. ἔσται ἐν ταῖς νήσοις 9 Prs ar. θαλ. + ἐν ταῖς νήσοις 10 Prs (pr. καί 49?) κυρίου + θεοῦ Ἰσραήλ 9 Prs compl. (48 sub. ÷; τοῦ κυρίου θ. Ἰσρ. 22; τοῦ θεοῦ

233; compl. hat den Zusatz κυρίου τοῦ ϑ. Ἰσρ. hinter ἔνδοξ. ἔστ.) Luc. Text lautete also: διὰ τοῦτο ἡ δόξα κυρίου ἔσται ἐν τ. νήσοις τῆς ϑαλ. ἐν τ. νήσοις τ. ὄνομα κυρίου ϑεοῦ Ἰσρ. ἔνδοξον ἔσται.

Dieser Text lässt sich vielleicht nach folgenden Gesichtspunkten verstehen: 1. L. vermisste eine Übersetzung von אל׳ יש׳, die er deshalb hinter κυρίου einschob; 2. אי׳ הים wollte er enger zusammenbringen, darum stellte er ἔσται voran; 3. er fand בארים nicht ausgedrückt; da er es mit איים zusammenbrachte (oder las er so?), ergänzte er ein zweites νῆσοι hinter ϑαλ. Weshalb das nicht nach διὰ τοῦτο geschah, vermag ich nicht zu erklären. Jedenfalls ist durchaus nicht sicher, ob er איים statt ארים las; und wenn er es gelesen hätte, könnte es auf einer zufälligen Entstellung von ארים beruhen.

𝔗. אורה: נהורא reg.

𝔊 fängt mit den beiden letzten Worten 𝔥s v. 16 an; statt כבדו liest er כבוד. ἔνδοξ. ἔστ. könnte er, um einen Sinn zu erhalten, ergänzt, oder auch aus בארים im Lichte sein = berühmt sein herausgelesen haben (ähnlich Rsm. באר = „berühmt machen", eigentlich deutlich machen, eine Schrift). Möglich wäre aber auch, dass er באר׳ überhaupt nicht gelesen hat. Chey.'s Vermutung, dass 𝔊 באיים gehabt habe, ist auf den Text Luc.'s zu beziehen.

Die Übersetzung von 𝔖 Lobgesänge ist wohl nur geraten (ähnlich Warz., welcher als Möglichkeit בשירים nicht aufgeben will). 𝔗 denkt an die Bedeutung Licht, ebenso 𝔙. Auch Sa. erklärt es so: فى وقت ظهور نوره, während die hebräischen Lexikographen und Ausleger es mit אור כשדים Gen 11, 28 u. מאורת צפעוני Jes. 11, 8 = Höhle, Thal kombinieren (ebenso Forer. Munster. Grot. [crit. sacr.] Vitrg.); Abulwalid wegen des Zusammenhanges = ferne Inseln und Länder. Mit in exsiliis أُزّ expulsio erklärt es ID Mich. Die

meisten Neueren nehmen die Bedeutung Licht an: per claritatem Castellio, = Freudenfeuer Coccejus. Nach Ges. wird durch den Zusammenhang eine Himmelsrichtung gefordert, daher entweder = Osten, die Lichtgegenden (vgl. אורתא des 𝔗 = Westen oder Osten und צפון Verhüllung = Norden); oder es ist nach dem arabischen الأوْر = Norden. Vgl. über die Zusammenstellung von Westen und Norden ψ. 107, 3, Jes. 49, 12; Westen und Süden Dtr. 33, 23; Norden und Osten Am. 8, 12. Seit Ges. wird es dann allgemein = Lichtgegend genommen Ew. Dr. Del. D-K. Doed. will es nicht von اور, das aus εὖρος entstanden ist, sondern von ايوار Abend ableiten.

Ausserdem sind noch eine Menge Emendationen zu verzeichnen. Nach 𝔊 wollen באיים lesen: Lo. Hitz. Hilgf. Oo. Grtz. Brdk. Reuss Driver. (In Wirklichkeit nicht nach 𝔊 sondern Luc.). Nach 𝔖 בשרים Schelling (Rsm.) בחרים, בחרים Auserwählte, oder ביארים Flüsse konjiziert Calmet; das Letztere nach Hensl. Avenarius. באמים (בעמים) Houb. Dathe; ברים puri sancti Doed. בארץ יכבדו vgl. Esth 10, 1 Weir (Chey.)

Da die Verss. zu unsicher sind, sind alle nach denselben gemachten Emendationen unverbindlich.

Fasst man v. 15 als Aussage, so muss, wie 𝔊 es thut, noch notwendig ein zweites Verbum ergänzt werden; sieht man dagegen eine Aufforderung darin, so könnte zur Not בארים entbehrt werden. Indess haben wir zwei parallele Glieder und wahrscheinlich ist es nicht, dass bloss im zweiten Glied eine nähere Bestimmung gegeben war. אר als Lichtgegenden ist freilich gewagt (von Kö. S. p. 260 e β durch den Hinweis auf den parallelen numerischen Plur. איי begründet), aber auch bezüglich der Konjekturen ist noch keine Übereinstimmung erreicht. Am ansprechendsten ist immer noch die von Houb. באמים, die vorzüglich passt: unter den Völkern, selbst bis zu den fernsten Inseln des Meeres.

κύριε ὁ θεὸς Ἰσρ.

24, 16 מכנף	ἀπὸ τ. πτερύγων	ܡܢ ܣܘܦܝܗ̇	מבית מקדשא	a finibus
הארץ	τῆς γῆς	ܕܐܪܥܐ	etc.	terrae
זמרת	τέρατα	ܘܫܘܒܚܐ	תושבחא	laudes
שמענו	ἠκούσαμεν	ܫܡܥܢ	שמענא	audivimus
צבי	ἐλπὶς	ܣܒܪܐ		gloriam
לצדיק	τῷ εὐσεβεῖ	ܕܙܕܝܩܐ	לצדיקיא	justi

Ἄλλος bei Field: ἀπὸ τ. περάτων; Ἀ μελῳδίας; ΣΘ ψαλμούς.

𝔊 ἀπ. τ. περάτων Prs 87.91; ἐλπίδα 1. Cod. Serg. τέρατα, an dem Hier. in seinem Kommentar Anstoss nimmt, ist wohl bewusste Auslegung 𝔊s von 'זמ. Der Plur. Enden der Erde, den bloss ℭ nicht hat, könnte auf einem besseren Text beruhen; Chey. vermutet, dass von den Masorethen der Abkürzungsstrich übersehen worden sei. Möglich muss es aber auch erscheinen, dass die Verss. bloss ungenau übersetzten, was durch Hier. bestätigt wird, welcher ausdrücklich sagt, dass er 'מכ bloss der Verdeutlichung halber mit fines umschrieben habe.

Wahrscheinlicher sieht ja der Plur. aus, den deshalb auch Grtz. (!כנפי) Chey. einsetzen, aber den Ausschlag wird erst v. 14/5 geben können. Je nachdem man unsern Vers als Fortsetzung jener andern betrachtet, und je nachdem man dort die Erwähnung einer oder zweier Himmelsrichtungen findet, wird man auch hier den Sing. oder Plur. wählen.

צבי, das Jarchi von נצב ableitet, soll dem Gerechten zu teil werden, d. h. entweder Gott, der aber nie absolut so genannt wird, oder besser der Gemeinde. Unnötig aber ist die Verbesserung von Grtz. Mo: צבי לגוי צדיק. Sa. = منا الصّالحين

ואמר	καὶ ἐροῦσιν	ܘܐܡܪܬ	אמר נביא	et dixi
רזי לי		ܐܪܙܝ ܠܝ	etc.	secretum meum mihi
רזי לי		ܐܪܙܝ ܠܝ		secretum meum mihi

אוי לי	οὐαὶ τοῖς	ܘܝ ܠܝ		vae mihi
בגדים	ἀϑετοῦσιν	ܥܘܠܐ		praevaricantes
בגדו	οἱ ἀϑετοῦντες	ܐܥܠܘ	ולבזוו	praevaricati sunt
ובגד	τὸν νόμον	ܥܘܠܐ	בזוין	et praevaricatione
בוגדים		ܥܘܠܐ	דהא	transgressorum
בגדו		ܐܥܠܘ	מתבזין	praevariati sunt

A καὶ ἐρεῖ .... ὦ ἐμοὶ ἀϑετοῦντες ἠϑέτησαν.

Σ καὶ εἶπεν τὸ μυστήριόν μου ἐμοί, τὸ μυστ. μ. ἐμοὶ οἴμοι ἀϑετοῦντες ἠϑέτησαν.

Θ κ. ἐρεῖ τὸ μυστ. μ. ἐμ. τὸ μυστ. μ. ἐμ. .... καὶ ἀϑεσίαν ἀϑετούντων.

𝔥. לי 1° und 2° > Ken 178 resp. 145; רזי לי 2° > Ken 4; רזי 2°: אוי Ken 224; אוי לי > Ken 128; בגדים בגדו > Ken 182.

𝔊. τοῖς > Prs 51; ἀϑοῦντες S.

Luc. καὶ ἐροῦσιν + καὶ εἶπε τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς 11 Prs (z. Teil von einander abweichend); ähnlich 13 Cod. Serg κ. ἐροῦσ. ἀπόρρητόν μου ἐμοὶ ἀπόρρητόν μου ἐμοὶ καὶ ἐμοῖς; V 109, 302, 305 haben τὸ μυστ. μου ἐμοὶ 1 resp. 2× hinter κ. ἐροῦσ. (es fehlen also bei ihnen die Worte: καὶ τ. ἐμοῖς). ἀϑετοῦντες + ἀϑεσίαν ἀϑετούντων 15 Prs (pr. καὶ 4 Prs)

𝔖. ܐܡܪ ur cant dt: A

Alle Verss. mit Ausnahme von 𝔙 punktieren וְאָמַר 3 Prs; zu 𝔖 vgl. II p. 286. Die zwei ersten Ausrufe fassen Σ Θ 𝔖 𝔗 𝔙 Luc. im Sinne von Geheimnis nach dem Aramäischen. 𝔊 scheint in seiner Vorlage bloss einen Ausruf gehabt zu haben, den er mit dem Folgenden verbindet: אוי לבגדים; ähnlich 𝔗 (Grtz.). Die Hinzufügung von τὸν νόμον bei 𝔊 erklärt sich aus dem Inhalt: die Heiden werden bestraft, weil sie verunehrt haben; da kein Objekt vorhanden war, ist es für 𝔊s Gesichtskreis selbstverständlich, νόμος zu

ergänzen. Die drei letzten Worte von 𝔥 scheinen bei 𝔊 zu fehlen; dass er sie gänzlich unterschlagen hätte, ist kaum anzunehmen, zumal er das Verbum doch kurz vorher übersetzt hat. 𝔗 punktiert בֻּגְּדוּ Pass. vgl. 21,2 27,7 (Grtz.).

Der Vers ist eine crux interpretum. רזי wird in verschiedenster Weise erklärt. Sa. fasst es parallel dem אוי: فقلنا يا ضعفاءه يا ويلاه; ähnlich Luther (wie bin ich so mager) Kimchi Ab. Esra Dathe Ges. Lo. (ich vergehe) und auch fast alle Neueren. D-K. nimmt es neutrisch: Schwindendes mir. Alle diese Ableitungen sehen י als Radikal an und denken an רזה, das mager machen heisst (Jes. 17,4 Zeph. 2,11 Adj. Ez. 34,20 usw.) Zu vergleichen ist hierzu das arabische ردى ermattet sein, oder auch رزأ vermindern. An der Bedeutung Geheimnis hält noch fest Jarchi (Ges.), Munster. (crit. sac.) und wahrscheinlich auch die Masora, wie ihre Punktation vermuten lässt (Ges-Buhl).

Diese letzte Bedeutung, Geheimnis, ist von vornherein auszuschliessen, weil sie dem Aramäischen entnommen ist; die andere würde möglich sein, zumal sie mit אוי parallel ist, aber der Sinn ist doch immerhin merkwürdig.

Die folgenden fünf Worte von dem Raub der Räuber (mit der Bedeutung, die Ew. annimmt, בגד — „Kleid" ist nichts anzufangen) sollen die Begründung für das Wehe abgeben. Den Zusammenhang erklärt man gewöhnlich in folgender Weise: Während draussen Jubelgesänge erschallen, ist der Prophet, der mit dem „ich" gemeint ist, voll von düsteren Ahnungen für die Zukunft.

Sehr wahrscheinlich ist das nun gerade nicht, denn das „ich" verschwindet ebenso plötzlich, wie es gekommen ist, und sein Weheruf scheint ohne Folgen zu sein. Die ganze Übersetzung trägt deutlich den Stempel eines Notbehelfs.

Den Text zu verbessern hat vor allem Grtz. übernommen; er liest nach 𝔊 אוי לבגדים und mit 𝔗 in den folgenden

Worten, vor denen er כ ergänzt, das Pass. וּבְבִגְדָם בגדים בָּגְדוּ — und nach ihrer Frevelthat werden die Frevler misshandelt werden. Vielleicht liesse sich diese Emendation noch dahin verbessern, dass man liest: אוי לבג' בָּגֶד כְּבָג' וגו; dann würde man ein einheitliches Wehe über die Frevler haben, das fast genau 𝔊 entspräche. Die beiden ersten Rufe werden von Grtz. zum vorhergehenden Teil des Verses gezogen unter Annahme der Lesart: וְאָמַר עֵֽוֶר לו oder בעת לו. Die Gedankenverbindung ist nach Grtz. die, dass der Inhalt der Gesänge einmal in einem Lobpreis des Volkes, dann aber auch in einem Wehe über die fremden Eroberer bestehe.

Die Schwächen dieses Vorschlages, der ja an und für sich sehr gut passen würde, liegen 1. darin, dass der Inhalt der Lobgesänge durch ואמר — לאמור in störendster Weise in zwei Teile zerschnitten wird. 2. die drei Ausrufe sollen doch wohl gerade durch ihre Häufung wirken; man müsste also erwarten, dass alle drei denselben, nicht aber den entgegengesetzten Sinn haben. 3. בגד heisst freveln, davon kann aber kein Pass. gebildet werden; auch 𝔗 vermeidet eine derartige Form und wählt, weil er hier eine passive Konstruktion haben muss, ein anderes Verbum: בזו.

Um den richtigen Text zu finden, kann man von der Annahme ausgehen, dass die drei Ausrufe etwas Gleiches bedeuten müssen, also alle drei ein Wehe; da aber bloss das letzte deutlich ist, könnten die beiden ersten durch Zufall verderbt sein und ursprünglich הוי gelautet haben. Da nun in v. 17 ff. von den Schrecken geredet wird, die des Erdenbewohners harren, könnte hier dasselbe Objekt vorhanden sein, und wie in v. 17 עליך könnte man hier הוי לך אוי לך, lesen; וְאָמַר wäre dann später hinzugekommen, um die beiden Vershälften notdürftig zu verbinden.

Indess scheitert diese Annahme, abgesehen davon, dass v. 17 herangezogen werden müsste, daran, dass בגדים וג'

nicht dazu passen würde, denn nicht Menschen sind es, die den Erdenbewohner schrecken, sondern Gott vernichtet ihn durch Naturgewalten.

Man kann indes auch von אוי allein, das ja zunächst bloss verständlich ist, seinen Ausgangspunkt nehmen; da gleich darauf von Frevlern geredet wird, ist es das Natürlichste anzunehmen, dass das Wehe diesen gilt, also dass 𝔊 Recht hat: אוי לבגדים. Dass hieraus leicht אוי לי werden konnte, von dem dann 'בג abgetrennt werden musste, ist begreiflich, da das י von אוי nahe genug war, um einwirken zu können. Wenn man aber לי hatte, so musste nach einem Subjekt dafür gesucht werden; man fand es ungezwungen in der Person des Propheten, den man mit וָאֹמַר einführte. Wie kommt aber der Prophet dazu, ein Wehe über sich auszustossen? Das musste erklärt werden, und da man keine andere Erklärung fand, betrachtete man dies einfach als sein Geheimnis, daher רזי לי. Die fünf Worte ואמר רזי לי רזי לי sind also eine Glosse aus einer Zeit, in der das Aramäische die Herrschaft hatte. Zugleich damit ist wahrscheinlich eine andere Änderung resp. Ergänzung vor sich gegangen. Dadurch, dass לי zu אוי kam, war בגדים frei geworden, es musste ein Praedic. erhalten. Dies fand sich in einer Form desselben Verbums. Ob die drei letzten Worte bloss eine überreiche Zuthat sind, um den Nachdruck zu steigern, oder eine später erfolgte Dittographie, mag dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich sind sie erst viel später als das erste בגדו hinzugefügt worden, denn 𝔊 hat sie noch nicht.

Der Inhalt der Jubelgesänge wäre also der: Heil dem Gerechten, wehe den Frevlern.

Nur eine Lücke hat unsere Hypothese, dass nämlich 𝔊 καὶ ἐροῦσιν liest, also ואמר voraussetzt, obwohl er den ursprünglichen Text אוי לבג' hat und nicht אוי לי, was doch erst ואמר hervorgerufen haben soll. Es bleibt nichts übrig,

als entweder wegen dieser Schwierigkeit obige Ausführung fallen zu lassen, oder sich die Lesart 𝔊s auf irgend eine Weise zu erklären. Möglichkeiten genug giebt es dafür: 1. καὶ ἐροῦσ. könnte eine Glosse zum griechischen Text nach 𝔥 sein; doch wäre dann wunderbar, warum nicht auch die letzten Worte des Verses hinzugefügt sein sollten, man müsste denn annehmen, dass diese Worte zur Zeit des Glossators noch nicht bei 𝔥 vorhanden waren. 2. 𝔊 hatte keinen guten Text; statt 'ואמר אוי לי בג vielmehr 'ואמר אוי לבגד; das wäre dann dieselbe Verwechslung wie die, welche wir zur Erklärung annehmen, nur umgekehrt und zufällig richtig.

24,17 עליך 𝔊 ἐφ' ὑμᾶς verallgemeinert (I p. 30); daher auch τοὺς ἐνοικοῦντας. Sa. ergänzt ويكون.

24,18 הנם ὁ φεύγων	𝔥. הנם Ken 158; הנוס Ken 96.
מקול	מק. מפני Ken 153
הפחד τὸν φόβον	𝔊. τὸν φόβ. > Prs 106.

Dass 𝔊 מקול in der Übersetzung auslässt, wird nicht auf einem Mangel in der Vorlage zurückzuführen sein, sondern darauf, dass er diesen Hebraismus nicht mit ins Griechische übernehmen wollte.

והעולה	καὶ ὁ ἐκβαίνων	et qui se explicaverit
מתוך	ἐκ	de
הפחת	τοῦ βοθύνου	fovea

𝔥. 'מת: מן Ken 182; הפחת > Ken 72.

𝔊. Hes: ὁ δὲ ἐκβαίνων ASQT 9 Prs compl.

𝔊 hat wieder den Hebraismus vermieden, indem er bloss ἐκ setzte; bei 𝔙 ist תוך in dem Verbum explic. ausgedrückt. Du Mar? streichen sowohl קול wie תוך nach 𝔊 und Jer. 48,43 ff.

כי ארבות	ὅτι θυρίδες	ארי נבוון
ממרום	ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	בשמיא
נפתחו	ἀνεῴχθησαν	איתעבידא

𝔥. משמים Ken 1; 'הש Rs; 'נפ > Ken 224.

𝔊. ἀνοιχθήσονται Chrys. 1,18 (Prs)

Hes. ἠνεῴχθησαν ASQΓ 7 Prs (308?) ald.

Hat 𝔊 שמים gelesen? Irgendwelche dogmatischen Gründe können nicht eingewirkt haben, denn 32,15 33,5. 16 usw. wird מרום, von der Himmelshöhe gebraucht, mit ὑψηλόν übersetzt. Höchstens könnten die andern Stellen bestimmend gewesen sein, wo noch von den ארבות des Himmels geredet wird, denn sie kommen immer in der Verbindung ארי השמים oder בשׁ׳ vor (Ges 7,11, 8,2, II. Reg. 7,2.19 Mal. 3,10). 𝔗s Übertragung ist charakteristisch.

24,19	רעה	ταραχῇ	ܙܘܥܐ	מוע	confractione
	התרעעה	ταραχθήσεται	ܬܙܘܥ	תזוע	confringetur
	הארץ	ἡ γῆ	ܐܪܥܐ	ארעא	terra
	פור	καὶ ἀπορίᾳ	ܬܒܪܐ	מנר	contritione
	התפוררה	ἀπορηθήσεται	ܬܬܒܪ	תנור	conteretur
	ארץ	ἡ γῆ	ܐܪܥܐ	ארעא	terra
	מוט		ܫܘܓܫܐ	פרוק	commotione
	התמוטטה		ܬܫܬܓܫ	תתפרק	commovebitur
	ארץ		ܐܪܥܐ	ארעא	terra

Θ: θραύσει θραυσθήσεται ἡ γῆ καὶ διασκεδάσει διασκεδασθήσεται ἡ γῆ κλινομένη κλιθήσεται ἡ γῆ.

𝔥. רוע Ken 153; הארץ > 1,115; ה > Str. B. ארץ 1° pr. ה Ken 96; ארץ 2° pr. ה Ken 1,72.

𝔊. ταραχθῇ S; καὶ ἀπορίᾳ > Prs 308.

Luc. ἡ γῆ 2° + κλινομένη κλιθήσεται ἡ γῆ 7 Prs (ἡ γῆ > 48, 308; κλιν. καὶ σεισθήσεται ἡ γῆ 93). Prs 90,144 haben jene Worte an Stelle des zweiten Gliedes bei 𝔊. Die Worte: ταραχῇ ταραχθήσεται τὰ θεμέλια τῆς γῆς wurden von Prs 36 v. 19 vorausgeschickt. Die Überlieferung ist nicht ganz rein, jedenfalls ist immer das Bestreben, drei Gliederherzustellen bemerkbar.

Zu ἀπορ. bei 𝔊 vgl. I p. 27; es fehlt ein Glied, jedenfalls das letzte, da מוט niemals durch ἀπορέομαι ausgedrückt wird.

Das erste Glied ℌs wird von 𝔊 𝔖 𝔗 durch ein Verbum des Bewegens wiedergegeben; Θ und nach ihm 𝔙 haben dasselbe Verbum wie ℌ — zerbrechen; ebenso Sa. فترضّض بعضها

Im zweiten Glied haben 𝔖 𝔗 wieder denselben Begriff; mit ihnen geht Sa. — bewegt sein تمزّق, während Θ zerbröckeln (ähnlich 𝔙) und 𝔊 den aus dieser Bedeutung abgeleiteten des Entkräftetseins, des Mangels vorzieht (vgl. das Lateinische; mit ἄπορ. wird sonst übersetzt חָסֵר, דַּךְ, מוּךְ, עִלֵּף, צֹרֵר שְׁכוֹל).

Das dritte Glied fassen 𝔖 Θ 𝔙 — bewegen, 𝔗 — auseinanderreissen, Sa. — geneigt sein مال.

Bezüglich der Anzahl der Glieder wird ℌ im Rechte sein.

רעע heisst zerbrechen (Ges-Buhl: Aramaismus für das hebräische רצץ). Da die ältesten Verss. nicht dies, sondern die Bewegung ausdrücken, könnte man geneigt sein, ein anderes Verbum als ursprünglich anzusehen etwa נוע. Aber abgesehen davon, dass sich von diesem kein Hitpol. nachweisen lässt, würde es deshalb zu verwerfen sein, weil es in v. 20 gebraucht wird. Die Verss. haben mehr an die beim Zerbrechen stattfindende Erschütterung gedacht. רעה könnte ein nomen actionis sein wie Hab. 3,9 (Keil), aber da der Verfasser gern Infinitive abs. verwendet, wird auch hier ein solcher herzustellen sein, also רוֹע. Nach Kö. I 376/7 hätte es allerdings seine Schwierigkeit, eine Verschreibung anzunehmen, da ein solches ה auch den nächsten beiden dieser vier Inf. folge; aber ist es so verwunderlich, dass nicht immer falsch, sondern auch bisweilen richtig geschrieben ist? Ferner ist parallel den beiden andern Gliedern ארץ ohne Artikel zu lesen; des ה ist Dittographie (Chey.); ebenso noch Hitz. Kn. Keil Oo. Brdk. Du. Weir (Chey.) D-K. Chey. Mar. Ges-K, § 67 o.

Statt סור schlägt Chey. vor: פרק תתפרקה sie zerbricht in Stücke, da ihm סור selbst, auch in ψ 74,13 zweifelhaft ist. Wenn man, wie Sgf.-Stade, es von סור mit der Grundbedeutung spalten ableitet, dann muss es allerdings unsicher erscheinen, denn schon der Ausdruck spalten, der als eine Art Lückenbüsser immer dann erscheint, wenn man die Urbedeutung eines Wortes nicht genau weiss, könnte stutzig machen. Ges-Buhl leitet es deshalb von פרר ab und vergleicht es mit ܦܪܦܪ فرفر zucken; dann würden auch die Verss. dasselbe besagen.

24,20	נוע	ܙܘܥܐ	אישתרה agitatione
	תנוע ἔκλινεν	ܬܙܘܥ	תשתרי agitabitur
	ארץ	ܐܪܥܐ	ארעא terra
	כשכור ὡς ὁ[1] κραιπαλῶν	ܐܝܟ ܪܘܝܐ	כרויא sicut ebrius
	והתנודדה καὶ σεισθήσεται	ܘܬܬܢܝܕ	ותהי אולא ואתיא et auferetur
	כמלונה ὡς ὀπωροφυλάκιον	ܐܝܟ ܡܛܠܬܐ	כערזלא quasi taberna-culum unius
	ἡ γῆ		noctis

Θ σάλῳ σαλευθήσεται ἡ γῆ ὡς ὁ μεθύων καὶ σεισθήσεται ὡς ὀπωροφυλάκιον.

𝔐. ארץ > Ken 224; pr. ה Ken 96; והתלוננה Ken 93; במלונה Ken 245 prim.

𝔊. Zur Streichung der Worte μεθύων καὶ s. I p. 50. κλινεῖ Prs 26 (vgl. unten); καὶ κραιπαλῶν > Prs 93 + πεσεῖ 10 Cod Serg. σεισθήσ. + ἡ γῆ Γ; ἡ γῆ πᾶσα ὡς ὠποροφυλ. Prs 24. Luc. ἔκλινεν + καὶ σάλῳ σαλευθήσεται ἡ γῆ V (> καὶ) 13 Prs syr (καὶ > 3 Prs syr, σάλῳ > 93). Hes. ἔκλιν. κ. σεισθήσεται (S[1]—τε) ὡς ὠπορ. ἡ γῆ ὡς ὁ μεθ. καὶ (S + ὁ.) κραιπαλῶν (S κρε-) ASQΓ 13 Prs (καὶ ὡς ὁ μεθ. Prs 26) ar (ἐκλ. καὶ σεισθ. ἡ γῆ . . .) compl. ald.

[1] Swt: ὡς ὁ μεθύων καὶ κρ.

Hes. und AS stehen also auf der einen Seite und B Luc. auf der andern. Es ist nicht leicht zu entscheiden, welche Wortstellung die richtige ist. B scheint leichter zu sein, doch kann gerade A darauf beruhen, תנוע ארץ auszudrücken; infolgedessen wurde καὶ σεισθήσεται nebst den darauf folgenden Worten heraufgenommen und kam zwischen ἐκλ. und ὡς ὁ μεθ. zu stehen. B ist demnoch festzuhalten.

𝔗. אישתראה pl.

ἔκλινεν mit darauf folgendem καὶ σεισθήσεται ist auffällig; wenn auch dadurch bewiesen wird, wie feststehend ו mit folgendem Perf. wiedergegeben wurde, so hätte doch hier nicht das Fut. sondern eine dem ἐκλ. entsprechende Zeit gewählt werden müssen. κλινεῖ scheint diesem Mangel abzuhelfen, ist aber gerade dadurch, dass es erleichtert, verdächtig. Nun muss in 𝔊s Text, wahrscheinlich ob hom. תנוע ausgefallen sein, sonst hätte er es gewiss übersetzt (I p. 41); das übrigbleibende Wort konnte er deshalb bloss als Perf. ansehen, also נָע, zumal er ja keine matres lect. hatte (I p. 56). Dass von späterer Hand ἔκλιν. gesetzt worden wäre, ist darum nicht anzunehmen, weil dazu nach 𝔋 gar keine Veranlassung vorlag. Dass 𝔊 ἡ γῆ erst nach מלונה gelesen hat, wird kaum auf Willkür beruhen, denn hinter ἔκλιν. hätte es viel besser gepasst; durch welchen Zufall es an seine jetzige Stelle geriet, ob das schon in der Vorlage 𝔊s begründet war, oder ob es erst mit 𝔊s Text selbst geschah, lässt sich nicht mehr entscheiden.

Sa. überträgt das von der Erde Gesagte auf die Bewohner: die einen wanken wie ein Trunkener, die andern wie eine Nachthütte, andere tragen die Last ihrer Sünde und können sich nicht erheben.

וכבד κατίσχυσεν γὰρ ܘܬܝܩܪ ויתקפון et gravabit
עליה ἐπ᾽αὐτῆς ܥܠܝܗ̇ עלה eam
פשעה ἡ ἀνομία ܚܛܗܝܗ̇ חובה iniquitas sua

ונפלה καὶ πεσεῖται etc. etc. et corruet
ולא תסיף καὶ οὐ μὴ δύνηται et non adjiciet
קום ἀναστῆναι ut resurgat.

Θ καὶ καταβαρυνθήσεται ἐπ' αὐτῆς ἡ ἀνομία αὐτῆς καὶ πεσεῖται καὶ οὐ προσθήσει ἀνάστην (nach Field ἀναστῆναι).

ℌ. כי כבד Ken 180; ונפל' > Ken 72.

𝔊. κατισχῦσαι Prs 62, -σει Prs 109, 302; ἐπ' αὐτούς Prs 306; στῆναι Prs 306.

Luc. ἐπ' αὐτήν 9 Prs. κατίσχυσ. bis ἀνομία wird hinter ἀναστῆν. gesetzt. ASQΓ 11 Prs compl. ald. ar. Slav. Mosq. (Prs) Chrys. Georg. (Prs).

Hes. dieselbe Wortstellung wie Luc. 13 Prs. Die Wortstellung der zitierten Rezensionen entspricht zwar ℌ nicht, ist also schwieriger als die von B, aber wahrscheinlich ist sie aus der Absicht den Text zu glätten geflossen; denn die Worte: und sie kann nicht mehr aufstehen, scheinen gar nicht als Fortsetzung zu der vorhergehenden Begründung von der Sünde zu passen, wohl aber sehr gut zu dem Bild von der Hängematte. Diese Lesart ist also zu verwerfen.

𝔗. חובהא pl. עלה: עלהא reg.

𝔊 übersetzt פשעה ohne Suff. vgl. I p. 29; zu γάρ p. 49.

Das letzte Glied ℌs sieht Du Mar. als ein unglückliches, wörtliches Zitat aus Am 5, 2 an, das vielleicht von einem Leser eingeschoben sei. Aber dieses Glied fügt sich sehr gut dem Bild von der allgemeinen Bewegung an. Eher könnte man an der Echtheit der vorhergehenden Worte וכבד usw. zweifeln, da hier die schwerlastende Sünde als Grund des Schwankens angegeben, das Bild also durch theologische Reflexion ausgedeutet ist. Doch kann eine Entscheidung erst auf Grund des Zusammenhanges ev. des Metrums gegeben werden.

24, 21 והיה καὶ ויהי et erit
ביום ܒܗ ܒܝܘܡܐ · בעידנא in die

ההוא	ܗܘ	ההיא illa
יפקד ἐπάξει	ܢܣܥܘܪ	יסער visitabit
יהוה ὁ θεὸς	ܡܪܝܐ	יהוה dominus
על צבא ἐπὶ τ. κόσμον	ܥܠ ܚܝܠܐ	על חילוות super militiam
המרום τοῦ οὐρανοῦ	ܕܪܘܡܐ	תקיפא coeli
במרום τὴν χεῖρα	ܒܪܘܡܐ	די תבין בתוקפא in excelso

ΑΣΘ: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ

𝔥. כמרום Ken 93

𝔊. Luc: -τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῷ ὕψει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐν τῇ ἡμέρα ἐκείνῃ 11 Prs (48 ἐν τ. ὕψ. sub ÷; ἐν vor ὕψ. > 308).

Hes. καὶ + ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 5 Prs compl. ald ar.

𝔖. ܗܘ > am.

𝔗. תקיפא: תוקפא pl. חילותא pl.

Zu κόσμος vgl. I p. 47. Da es nicht 𝔊s Art ist, ohne weiteres Worte wegzulassen, müssen die Lücken, die er bietet, schon in seiner Vorlage gewesen sein; auch bei 𝔖 fehlt והיה.

Dies beweist, wenngleich man bei 𝔖 eher zweifelhaft sein könnte, dass die Überlieferung über diese Worte geschwankt hat. Da bei 𝔊 auch על האדמה fehlt, gewinnt der Vers nach 𝔊s Vorlage einen ganz andern und zwar bessern Sinn.

Nach 𝔥 ist es auffällig, dass erst die Geisterwelt, dann v. b eine bestimmte Menschenklasse gerichtet wird; nach 𝔊 fällt dieser Anstoss weg, da beide Mal dasselbe gemeint ist: das Heer der Höhe d. h. die Herrscher über die Erde. במרום ist danach zu streichen; ob auch die Anfangsworte והיה ביום ההוא, darüber kann nur der Zusammenhang Aufschluss geben. Nach 𝔊 würde eine engere Verbindung mit dem Vorhergehenden erreicht werden.

ועל מלכי καὶ ἐπὶ τ. βασιλεῖς	ܘܥܠ ܡܠܟܐ	ועל מלכי et super reges
האדמה τῆς γῆς.	ܕܐܪܥܐ	בני אינשא terrae

על			על דדירין qui sunt super
האדמה		ܐܪܥܐ	ארעא terram

Σ Θ: ※ἐπὶ τῆς γῆς.

𝔥. האר' 1⁰ אדמה Ken 168; על האר' > Ken 182; באר' Ken 96, 149 Rs; על באר' Ken 145; על > 4 Ken 2 Rs. ועל Ken 3; על בא Ken 30.

𝔊. καὶ ἐπί: ἐπισυνάξουσι τ. βασ. Prs 26 γῆς + καὶ πατάξει Prs 239, 306.

Luc. καὶ ἐπὶ τὰς βασιλείας 8 Prs; τῆς γῆς + ἐπὶ τῆς γῆς 7 Prs.

Besser wäre für על הא' wohl באר' zu lesen; auf das ܥ von 𝔖 ist allerdings nichts zu geben, aber das Schwanken der Lesarten bei Ken beweist, dass nicht alles in Ordnung ist. Das zweite על könnte leicht von dem ersten herüber genommen sein.

על האדמה ist zu streichen; Begründung siehe v. a; vgl. zum Ganzen auch v. 22.

24,22 ואספו	καὶ συνάξουσιν[1]	ܘܢܬܟܢܫܘܢ	ויכנשונון et congregabuntur
אספה		ܟܢܘܫܬܐ	מיכנש in congregatione
אסיר	καὶ ἀποκλείσουσιν	ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ	לבית אסירי unius fascis
על	εἰς		in
בור	ὀχύρωμα	ܓܘܒܐ	lacum
וסגרו	καὶ	ܘܢܬܚܒܫܘܢ[3]	ויעגנונון[2] et claudentur ibi
על	εἰς	ܠܒܝܬ	לבית in
מסגר	δεσμωτήριον	ܐܣܝܪܐ	עגנא carcere

Σ. καὶ ἀθροισθήσονται ἀθροισμὸν δεσμίου εἰς λάκκον

[1] Swt: καὶ συνάξουσιν συναγωγὴν αὐτῆς εἰς δεσμωτήριον καὶ ἀποκλείσουσιν εἰς ὀχύρωμα.

[2] lg: ויעגנונון

[3] pl: ܘܢܬܚܒܫܘܢ

καὶ συγκλεισθήσονται εἰς συγκλεισμόν. Θ* συναγωγὴ ἀυτῆς.

𝔥. אסיפה :ואספו Ken 4, 96; אסופה Ken 150. על 1°: עד Ken 178.

𝔊. der oben mitgeteilte Text ist der von Hes: ASQΓ 12 Prs (καὶ συνάξ. > 26) compl. ald (συναξ + συναγωγὴν αὐτῆς ebenso Slav. Mosq.) ar. Dagegen hat B und jedenfalls auch Luc. die Lesart von Swt. Dieselbe Stellung aber ohne συναγ. αὐτ. hat syr.

Da einerseits dieser Text sowohl in der Wortstellung als auch in der Hinzufügung von אספה mit 𝔥 übereinstimmt, und andererseits kein Grund gefunden werden kann, weshalb Hes. und die mit ihm gehenden Zeugen einen solchen Text, wenn er ihnen vorgelegen hätte, geändert haben sollten, so ist die oben gegebene Lesart als die schwierigere zu wählen.

𝔖 hat eigentlich ܘܡܣܬܟܪܝܢ; die Änderung ist nach dem Vorschlage von Warz. erfolgt.

𝔗. יכנשונגון pl. וינגונון lg wäre von גין oder גנן abzuleiten; siehe Levy ענן. ענגה pl.

In אספה ist das ה von Luc. als Suff. genommen, daher αὐτῆς. 𝔊s Vorlage lautete: ואספו וסגרו על בור ועל מסגר. Dass erst 𝔊 die beiden Verba von den Subst. getrennt und neben einander gestellt hätte, ist bei seiner sonstigen Genauigkeit nicht anzunehmen, zumal seine jetzige Lesart schwieriger ist, als wenn er ואספו על בור in der richtigen Stellung übersetzt hätte. Auf jeden Fall aber fehlt bei ihm אספה אסיר. Zu εἰς vgl. I p. 38.

𝔖 stellt אסיר על um. אסיר על בור fasst 𝔗 zusammen in לבית אס׳; dass er keinen andern Text vor sich hatte, beweist die Wahl von אסיר. Σ setzt die Lesart אספת אס׳ voraus, wenigstens übersetzt er dementsprechend. 𝔇 deutet אסיר als Bündel; auch er bietet den stat. constr., oder über-

setzt er bloss falsch? Das Verbum אספו wird von 𝔊𝔖𝔗 als Qal, von Σ V als Pual punktiert.

Sa ويتجمع جميعهم أسارى.

Zur Verbesserung des Textes wurde folgendes vorgeschlagen: אֹסֶף הָאַסִּיר ID Mich. Ew. Du. Chey. Ges-Buhl. Mar. אֲסֵפַת אסירים Grtz Mo. אֲסֵפַת אַסִּיר אֶל Grtz em. Chey. begründet seine Konjektur damit, dass אספה ein ἀπ. λεγ., u. dass 22,17 eine ähnliche Korrektur sei. D-K. nimmt אסיר als Acc. abhängig von אספה: wie man Gefangene einzieht; ebenso Kö. S. § 329 o.

Durch solche Konjekturen mag der Text von 𝔥 erträglicher werden, aber sie ändern an dem Grundübel des Verses nichts: das erste Glied bleibt überladen. 𝔊 scheint helfen zu können, aber auch sein Text bietet Schwierigkeiten. Wäre er das Ursprüngliche, so könnte אספה bei 𝔥 sich als Dittographie oder als bewusste Änderung eines Schreibers erklären lassen, welcher einen Inf. absol. vemisste; aber wie sollte 𝔥 zu אסיר gekommen sein? Die einfachste Erklärung ist, dass אסיר echt ist und bei 𝔊 wahrscheinlich infolge der Umstellung der Worte wegfiel. Dagegen wird אספה zu streichen sein.

Eine andere Hypothese wäre die, dass 𝔊 für diesen Vers im Rechte ist, dass dagegen die bei 𝔥 überschüssigen Worte zwar nicht in unsern Vers, wohl aber zum vorhergehenden gehören und bloss an unrechte Stelle gerückt sind. אסיר passt auch vorzüglich; nur wird kaum anzunehmen sein, dass אספו zweimal hinter einander gesetzt sein sollte. Vielleicht wird man eine Form von ספה vor sich haben (von 𝔊 auch mit συνάγω übersetzt Jes 13, 15 29, 1) also ונספו, אסיר sie werden ergriffen, werden gefangen. Es würde dann geschildert werden, wie jene Mächte heimgesucht, ergriffen, zum Kerker geschleppt und eingeschlossen werden. Der Wegfall der Worte bei 𝔊 könnte ob hom. erfolgt sein.

Ob man diese letzte Hypothese vorzieht, wird sich danach richten, wie viel Versglieder man in V. 21 erwartet. Der Sinn wird nicht viel geändert.

ומרב διὰ πολλῶν ܘܡܣܓܝܐܬܐ ומסגי et post multos
ימים γενεῶν ܝܘܡܬܐ יומין dies
יפקדו ἐπισκοπὴ ἔσται αὐτῶν ܢܬܦܩܕܘܢ יעול דוכרנהון visitabuntur.

𝔥. מרב Ken 3; תפקדו Ken 96 + עליהם Ken 153.
𝔊. ἐπισκοπήσεται Prs 306; ἔσται αὐτῶν: ἐπ' αὐτῶν Γ.
𝔗. דכרניהון pl.

Der Sinn dieses Satzes soll jedenfalls der sein, dass die himmlischen Mächte nicht vernichtet, sondern nur gezüchtigt werden sollen. Da diese Strafe schon in der Kerkerhaft liegt, so hat es keinen Sinn zu übersetzen: nach langer Zeit werden sie bestraft werden (Ab. Esr. Raschi Vitrg. Ges. Dr. Hilg. Brdk. Du.). Sondern entweder muss man hier die Bedeutung begnadigt werden annehmen (Hitz. Ew. Kn. Del. Gu.), oder man muss lesen: ורב ימים viele Tage hindurch, während vieler Tage werden sie bestraft werden. Da 'פ in bon. partem nicht nachweisbar ist, und wenn es das wäre, hier unmöglich stehen könnte, weil es unmittelbar in malam part. gebraucht (v. 21) vorausgeht, so wird man die letzte Möglichkeit zu wählen haben, auf welche auch 𝔊𝔖 hinweist. Sa. lässt die Sache unentschieden يذكرون, ähnlich Bttch: mit Bescheid bedacht werden.

24,23 וחפרה καὶ τακήσεται ܘܬܒܗܬ ויבהתון דפלחין et erubescet
הלבנה ἡ πλίνθος ܣܗܪܐ לסיהרא luna
ובושה καὶ πεσεῖται ܘܬܚܦܪ ויתכנעון דסגדין et confundetur
החמה τὸ τεῖχος ܫܡܫܐ לשמשא sol

Σ καὶ ἐντραπήσεται ἡ σελήνη καὶ αἰσχυνθήσεται ὁ ἥλιος Luc. τεῖχος + καὶ ἐντραπ. etc. wie Σ. S. 12 Prs compl. ald. ar. Dazu kommen noch 5 Handschriften, welche sonst den Hes. wiedergeben, darunter Prs 228 ohne ὁ ἥλοις.

Wahrscheinlich aber hat Hes. nicht so gelesen, sondern es ist bloss als Glosse in einige Handschriften eingedrungen.

Die Lesung von 𝔊 ist interessant; er punktiert auf jeden Fall לְבָנָה und חַמָּה (so schon Hier.). Bei בּוֹשָׁה hat er die Bedeutung zu Schanden werden umgesetzt in fallen; statt des ersten Verbums wird er הפרה von פרר zerbrechen gehabt haben (Schl. leitet es von פור ab, Grotius [crit. sac.] nimmt die Lesart הפרסה an). Sa. löst das Bild wieder auf: فيخزا القمريون ويخيب الشمسيّون

כי מלך	ὅτι βασιλεύσει	ארי תתגלי מלכותא
יהוה	κύριος	דיהוה
צבאות		וגו
בהר	ἐν[1]	
ציון	Σειών	
ובירושלם	καὶ ἐν[2] Ἰερουσαλήμ	
ונגד	καὶ ἐνώπιον	וקדם
זקניו	τῶν πρεσβυτέρων	סבי עמיה
כבוד	δοξασθήσεται	ביקר

𝔥. ובירושלים Ken 96; וזקיניו Ken 4, 154

𝔊. ἐν haben beidemal ASQ 25 resp. 27 Prs compl. ald. ar. syr. B hat das erste Mal ἐκ, das zweite Mal εἰς; Γ das zweite Mal ἐκ, Prs 308 ἐξ.

Luc. πρεσβ. + αὐτοῦ S. 10 Prs.

𝔗. statt מלכותא: גבורתא pl.

Bei 𝔊 fehlt צבאות, הר und das Suff. zu זקן; bei sämtlichen Verss. mit Ausnahme von 𝔗 wird statt כבוד ein Verbum vorausgesetzt; allerdings könnte es auch bloss freie Übersetzung sein.

Grtz Mo. schlägt nach 𝔊 כי ימלך vor (nicht nötig!) Oo. will nach B! מהר und מיר, ferner bloss נגד und כָּבֵד lesen; Grtz Mo. יְכָבֵד.

---

[1] Swt ἐκ

[2] Swt εἰς.

Durch diese Emendationen wird indess der Sinn nicht besser; lies mit T בכבוד: die Sonne wird erblassen, denn Jahwe herrscht in Herrlichkeit. Ob 'צב u. הר gestrichen werden müssten, liesse sich erst nach dem Versmass entscheiden; unbedingt nötig ist es nicht.

25, 1	יהוה	κύριε
	אלהי	ὁ θεός
	אתה	
	ארוממך	δοξάσω σε
	אודה	ὑμνήσω
	שמך	τὸ ὄνομά σου

𝔥. אלהי > Ken 176; את שמך Ken 250

𝔊. ὑμν. pr. καί Prs 41, pr. ᾠδή A Prs 49.

Luc. Hes. ὁ θεός + μοῦ AS Q V 9 resp. 7 Prs compl ald. ar. syr. Sab. Euseb. dem. ev. (Prs.). Dass Luc. nicht auch אתה wiedergegeben hat, ist wunderbar; da man kaum annehmen darf, dass er es im hebräischen Texte nicht gelesen hätte (vgl. 𝔗!), wird er in μοῦ auch das אתה ausgedrückt gefunden haben.

𝔗. ואודי lg, אודי pl.

Die Weglassung von אתה bei 𝔊 kann nicht auf Absicht beruhen; folgt man 𝔊s Spur, so erhält man eine Qina-Strophe. Doch da sonst die Glieder gleichlang sind (II p. 301), wird man 𝔥 den Vorzug geben.

Sa. pr: تقول الامة; Oo. will etwas Ähnliches wie v. 9 ergänzen, Grtz: ביום ההוא יושר השיר. Mit Bick. ist שְׁמָךְ Pausa zu lesen, da der Reim zwischen שְׁמָךְ und אֲרוֹמִמְךָ, dem ersten und dritten Worte desselben Gliedes sehr gesucht ist.

כי עשית	ὅτι ἐποίησας	ܕܥܒܕܬ	ארי עבדתא quoniam fecisti
פלא	θαυμαστὰ πράγματα	ܬܕܡܪ̈ܬܐ	פרישן mirabilia

עצות	βουλήν	ܡܬܪ̈ܥܝܬܐ	מילכין דאמרת	cogitationes
מרחק	ἀρχαίαν	ܩܕ̈ܡܝܬܐ	לאיתאה מלקדמין	antiquas
אמונה	ἀληθινήν.	ܥܡ ܩܘܫܬܐ	בכן איתיתא	fideles
אמן	γένοιτο	ܐܡܝܢ	וקיימתא	amen.

אמן: 'Α πεπιστωμένως; Σ πίστει; Θ γένοιτο.

𝔥. אומונה Ken 96; אמון Ken 2.

𝔊. Luc. Hes. γένοιτο + κύριε ASQΓ 11 resp. 12 Prs ald. ar. syr; der Zusatz ist bloss nach dem griechischen Text verständlich; er sollte den Text glätten.

𝔗. דאמרתא, מלכין pl.

𝔊 verbindet אמונה mit עצות; *S* konstruiert ebenso, ändert aber behufs näheren Anschlusses die Wortstellung. 𝔗 setzt wohl 𝔥 voraus. Alle Verss. punktieren אָמֵן und trennen es von dem Vorhergehenden. Nach Grtz. liest 'A אמונה הָאֳמֶן.

Sa: والتقدير الذى سبقْت به من زمان بعيد صار حقًّا محقّقا.

Die beiden lètzten Worte von 𝔥 haben Schwierigkeiten gemacht, vor allen Dingen wegen der Konstruktion. Von עשית lassen sie abhängen Coccejus, Ab. Esra (Rosm.) Hitz. Kn. Del. (D-K.) Brdk. Als besonderen Satz dagegen: die Ratschlüsse sind thatsächliche Wahrhaftigkeit (Vtrg: veritas verissima) sehen sie an Nägelsbach (Keil) Grtz Mo (אמון הָאֳמֶן) D-K. Vorher ist ב und ו zu ergänzen oder als adverb. Acc. aufzufassen Ges. אָמֵן punktiert ID Mich. Rosm. פלא עצות zieht Mar. zusammen = Wunderbeschlüsse unter Hinweis auf 9, 5. Die Konstruktion, auch die Länge der Versglieder wären dann nicht mehr zu beanstanden; nur die beiden letzten Worte bereiten noch Verlegenheit, die auch durch die Übersetzung: „die von längsther Wahrheit und wahrhaft sind" nicht ganz gehoben wird. Diese Schwierigkeit legt nahe, dass hier ein Fehler vorliegt. Nun ist nach der ersten Vershälfte zu urteilen die zweite um ein Wort zu kurz, weshalb Bick. אתה ergänzt; ich vermute, dass אמן

ursprünglich dort gestanden hat, und erst später an das Ende des Verses gekommen ist. Würde der Text lauten: כי אֹמֶן עשית, so ist die Bekräftigung durchaus am Platze, nicht so sehr am Ende. Wir erhalten nun zwei völlig gleiche Glieder.

25, 2 שמת	ἔθηκας	ܣܡܬ	שויתא	posuisti
מעיר	πόλεις	ܡܕܝܢܬܐ	קרוין פצחן	civitatem
לגל	εἰς χῶμα	ܠܬܠܐ	לגלין	in tumulum
קריה	πόλεις	ܩܪܝܬܐ	כרך	urbem
בצורה	ὀχυράς	ܚܣܝܢܬܐ	תקיף	fortem
למפלה	τοῦ μὴ πεσεῖν	ܠܡܦܘܠܬܐ	לדימחמרא	in ruinam.
[ארמון]	αὐτῶν τὰ θεμέλια			

𝔥. שמתה 6 Ken; בצור Ken 1

𝔊. πόλ 1°: πόλιν S[1]—ις Q[1]; ὡς χῶμα 3 Prs πόλ. 2°: πόλις S[1], pr. καί Prs 49.

Luc. Hes. >μή ASQ 14 resp. 11 Prs compl. ar. syr. Sab.

𝔗. קרוי pl.

Alle Verss. setzen statt מעיר parallel mit קריה blosses עיר voraus. Ob das aber bei allen selbstständige Lesart ist, oder zum Teil auf Abhängigkeit von einander beruht, lässt sich nicht ausmachen. Der Plur. bei 𝔊 ist wie in 24, 12 zu erklären. 𝔊 zieht ferner ארמון in der Bedeutung Fundament noch zu diesem Halbvers, weil er מפלה für ein Verbum hält (wahrscheinlich מן privativum + נפל); dem entsprechend übersetzt er ganz wörtlich: τοῦ (=לְ) μή πεσεῖν, offenbar nur ein in der Not eingeschlagener Ausweg; oder fand 𝔊 לא מפלה vor? Sa: إلا صيّرت من قرى الكفار ردوما

Dass man zu שמת nicht ohne weiteres als Objekt עיר (z. B. Rosm.) ergänzen darf, (= du hast gemacht die Stadt מעיר, sodass sie keine Stadt mehr ist), hat schon Ges. erkannt; daher will lesen: כי שמתם עיר ID Mich; עָרִים nach 𝔊 Grtz; הָעִיר Lo. Dathe Doederl. Ges. Kn. Grtz. Da aber im folgenden die Nomina indeterminiert sind, ist besser mit Houb.

Ew. Smd. Oo. Du. (auch מעון) Brdk. D-K. Chey. Mar. עיר zu lesen. Die Verwechslung wird aus den zweiten מעיר stammen.

ארמון	[αὐτ. τὰ θεμέλια]	ܫܬܐܣܐ	בית רחלת	domum
זרים	τῶν ἀσεβῶν	ܕܢܘܟܪܝܐ	עממיא	alienorum
מעיר	πόλις	ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ	בקרתא ירושלם	ut non sit civitas
לעולם	τὸν αἰῶνα	ܠܥܠܡ	לעלם	et in sempiternum
לא	οὐ μὴ	ܠܐ[1]	לא	non
יבנה	οἰκοδομηθῇ	ܬܬܒܢܐ	תתבני	aedificetur.

𝔥. זרים Ken 1,96; מעיר > Ken 252; לעול pr. לגל Ken 1; לא > Ken 178.

𝔊. πόλεις AS[3], Prs 93, 106 compl. ar. syr. Sab. wegen des vorhergehenden πόλεις!

Luc. τῶν > 12 Prs (106?)

Hes. εἰς τὸν αἰῶνα S[a], 7 Prs (147, 305?) ar. syr. Sab. Slav. Mosq. Euseb Georg. (Prs).

𝔖. ܠܐ > pl.; ܬܬܒܢܐ ܠܥܠܡ ܠܐ us. pc. cant.

𝔗. יתבני pl.

Die Übersetzung 𝔊s ist durch die Hinüberziehung von ארמון zum vorhergehenden Glied beeinflusst worden. זרים מעיר wird nun für ihn zu עיר זרים, eine der wenigen Stellen, an denen der Übersetzer künstlich einen Zusammenhang herzustellen sucht! Dabei lässt das dem זר entsprechende ἀσεβής vermuten, dass 𝔊s Text in Wirklichkeit זדים gelautet habe (so noch Lo. Doed. Oo. Grtz. Brdk. Du. (oder פרים) Chey.). Zwar wird זר selbst niemals durch ἀσεβ. wiedergegeben, wohl aber זיד, זדון vgl. Dtr. 18, 20. 22 (Brdk), 17, 13; ferner stehen dafür ähnliche Ausdrücke wie ὑπερήφανος ψ. 119, 21. 51 usw, ἄνομος Jes. 13, 11. Allerdings wird Jes. 29, 5 זר = ἀσεβής gesetzt, aber hier liegt wahrscheinlich

[1] ܠܐ > pl.

dieselbe Verwechslung von זדים und זרים vor wie auch ψ. 19, 14 Mal. 3, 15. 19, wo זד durch ἀλλότριος resp. ἀλλογενής ausgedrückt wird.

S 𝕿 interpretieren ארמון mit Götzentempel, wobei 𝕿 direkt an einen „Tempel der Heiden in Jerusalem" denkt (II p. 290) *S* versteht den Sinn von מעיר nicht und übersetzt desshalb: wird von der Stadt aus nicht erbaut werden (vgl. Warz.). Sa. dem Sinne nach richtig, זרים fehlt: وأمّا قصورهم فهى من قراهم.

Da ein Palast keine Stadt bildet, will Bick. ארמוני lesen, Ges. es = ארמנות nehmen. זדים setzen die schon oben genannten Ausleger, auch Mar., in 𝕳 ein. מעיר erklären Lo. Grtz. für Dittographie; מְעִיר punktieren ID Mich, Koppe Hensl. (von غيّر verändern), da ja ein Palast nicht aufhören könne Stadt zu sein; מעי Trümmerhaufen hält Doed. für das Ursprüngliche (Mich. 1,6 Hi 30,24).

Der Plur. ארמנות, sowie die Veränderung ist unnötig, wenn man an die Bedeutung Burg, Festung denkt, denn eine solche könnte inderthat עיר genannt werden; zu מ vgl. 7, 8. 17, 1 usw. Ebensowenig ist die Lesung זדים angebracht. Auf 𝕲 darf man sich jedenfalls nicht berufen, denn da eine Vertauschung von ד u. ר ungemein häufig vorkommt, wie Ken. und 𝕲 selbst nach den oben mitgeteilten Beispielen beweist, so könnte auch hier eine solche stattgefunden haben. Sachlich aber ist זדים nicht besser, sondern bloss unbestimmter.

25,3	על כן διὰ τοῦτο	ܡܛܠ ܗܢܐ	על כן super hoc
	יכבדוך εὐλογήσει σε	ܢܫܒܚܘܢܟ	ייקרון קדמך laudabit te
	עם ὁ λαὸς	ܥܡܐ	עם populus
	עז ὁ πτωχὸς	ܥܫܝܢܐ	תקיף fortis
	קרית καὶ πόλεις	ܡܕܝܢܬܐ	קרית civitas
	גוים ἀνθρώπων	ܕܥܡܡܐ	עממין gentium
	עריצים ἀδικουμένων	ܥܫܝܢܐ	חסינין robustarum
	ייראוך εὐλογήσουσίν σε	ܢܕܚܠܘܢ ܡܢܟ	ידחלון מן קדמך timebit te

ΑΣΘ 'יכב: δοξάσουσι σε.

𝔥. ייראך Ken 187.

𝔊. εὐλογήσει: εὐλογήσουσίν σε Prs 24, -γησέ σε Prs 109, -γει Prs 228 -γήσῃ Prs 302, pr. καί ald. πόλις S[1] Q[1] Γ 2 Prs; ἀνϑρ.: ἀνδρῶν Prs 24.

Luc. ἀδικ. + φοβουμένων σε 10 Prs (2 Prs. sub ÷, τῶν φοβ. σε 36 [id. sine σε 228] > φοβ. 144); ייר sollte genauer wiedergegeben werden.

𝔊s Übersetzung ist formell fast das gerade Gegenteil von 𝔥; dieser redet davon, dass die bisherigen Unterdrücker Jahwe fürchten werden, jener, dass die Unterdrücker Jahwe danken werden. Auch sachlich kommen beide durchaus nicht auf dasselbe hinaus. Beide geben allerdings einen guten Sinn, ja 𝔊 wäre insofern sogar noch vorzuziehen, als sich dann v. 4 (denn du warst eine Hülfe usw.) besser anschliessen würde. Doch darf ja für uns der Zusammenhang nicht massgebend sein, und auch abgesehen davon wird 𝔊s Übertragung zurückzustellen sein, da sie als eine zum Teil gewaltsame beurteilt werden muss. Sie wurde dadurch veranlasst, dass 𝔊 statt עז jedenfalls עני hatte (so auch Scholz), oder verlas er bloss עז in ען und deutete dies auf עני? Infolgedessen musste עריץ in ähnlichem Sinne wiedergegeben werden, und auch גוים und ירא mussten sich dieser Anschauung fügen.

Auch 𝔖 übersetzt עז ungenau durch „viel"; vielleicht hat er dabei an das parallele עצום gedacht, das sowohl stark als auch viel heissen kann.

Nach Oo. wäre עמי עז und קרית Plur. zu lesen; aber man kommt mit dem Kollektivbegriff, falls in קריה überhaupt ein solcher anzunehmen ist, sehr gut aus. Bick. קריתי Du. Mar. lassen das zweite Glied mit עם, das dritte mit עריצים beginnen; das vierte fehlt nach ihnen; daher ergänzt Chey + כי נודעה ימינך.

Die zweite Vershälfte ist zu lang; will man diese Inkonsequenz nicht zugeben, so muss man kürzen. Streicht man קר, das aus dem Vorhergehenden leicht eingedrungen sein kann, so steht גוים in der Bedeutung Heiden parallel mit עם עז. Möglich wäre allerdings auch die Tilgung von גוים oder עריצים; erst der Zusammenhang kann entscheiden. Wir werden vorläufig die erste Möglichkeit festhalten.

25,4	כי		ܡܛܠ	ארי	quia
	היית	ἐγένου γὰρ	ܗܘܝܬ	הויתא	factus es
	מעז	πάσῃ πόλει	ܡܥܫܢܐ	תקוף	fortitudo
	לדל	ταπεινῇ	ܠܡܣܟܢܐ	למסכין	pauperi
	מעז	βοηϑός,	ܡܥܕܪܢܐ	סעיד	fortitudo
	לאביון	καὶ τοῖς ἀϑυμήσα-σιν	ܠܚܫܟܐ	לחשיך	egeno
	בצר	διὰ ἔνδειαν	ܒܐܘܠܨܢܗ	בעידן עקא	in tribulatione
	לו				sua
	[מחסה]	σκέπη			

H. כי > Ken 126; לדל מעוז > Ken 182; מעז 2° ומעז Rs 187, ומחסה Ken 150; בצר: בצל Ken 91 (prim.).
G > καὶ compl. ar. σκέπην Prs 106.
S ܠܡܣܟܢܐ l ur. am.

Gs Text scheint auf לעיר in der Vorlage hinzuweisen, denn ein Grund, מעז durch πόλις zu übersetzen, könnte kaum gefunden werden. לאב' בצר לו wird zusammengefasst: denen, die mutlos sind aus Mangel; doch muss zweifelhaft bleiben, ob er לו gelesen hat. מחסה, mit σκέπη wiedergegeben (Hi. 24,8 Jes. 4,6), wird noch zum Vorhergehenden gezogen: den Mutlosen ein Fels.

כי wird von Bick. getilgt.

מחסה	[σκέπη]	ܣܒܪܐ	כמא דמיטמרן	spes
מזרם	ἀπὸ ἀνϑρώπων πονη-ρῶν ῥύσῃ αὐτούς.	ܡܢ ܙܥܘܥܐ	מן קדם זרמית	a turbine
צל	σκέπη	ܘܛܠܐ	כטלל	umbraculum

מחרב διψώντων	ܡܢ ܨܗܝܐ	משרב ab aestu
כי καὶ	ܡܛܠ	כן spiritus
רוח πνεῦμα	ܘܪܘܚܐ	מילי enim
עריצים ἀνθρώπων ἀδικουμένων	ܕܥܫܝܢܐ	צדיקיא לרשיעיא robustorum
כזרם (5)ὡς ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι	ܐܝܟ ܙܪܡܐ	כזרמית quasi turbo
קיר	ܠܫܘܪܐ	דשקפא בכותל impellens parietem

𝔥. מחוה Ken 281; כזרם > Ken 178; בקיר 1 Rs.

𝔊. ῥῦσαι Γ, ῥύσει Prs 147; πνεύματα 2 Prs, πν. > Prs. 301.

Hes. ἀδικ. + εὐλογήσουσίν σε AS 11 Prs (36?) compl. ar. Dieser Zusatz ist vielleicht durch v. 3 veranlasst worden, wo auch ἀνθρ. ἀδικ. voranging; er ist also weniger auf Hes. selbst als vielmehr auf seinen schlechten Text von 𝔊 zurückzuführen.

𝔖. Mit כי fängt 𝔖 nach pl. l v. 5 an; ur am wie 𝔥.

𝔗. רשיעיא לצדיקיא pl. giebt ebenfalls guten Sinn; das nächste Sätzchen müsste dann entsprechend gedeutet werden.

𝔊s Text erscheint in einem schrecklichen Zustande; ῥύσῃ αὐτούς oder etwas Ähnliches musste ergänzt werden, nachdem מחסה nicht mehr in Frage kam. Statt זרם scheint 𝔊 beidemal זדים gelesen zu haben, das er freilich das eine Mal durch ἄνθρ. πονηροί, das andere Mal durch ἄνθρ. ὀλιγόψυχοι wiedergiebt, weil das Letzte dem ἀδικουμ. parallel sein musste. Statt מחרב übersetzt er חרבים in der Bedeutung dürsten כי = καί, קיר fällt weg. Die Möglichkeit, dass in קיר die Quelle von ὀλιγόψ. zu sehen ist, muss gering erscheinen, denn man verstände nicht: 1. wie קיר zu jener Bedeutung gekommen sein sollte; oder stand ein anderes Wort da? aber welches? 2. weshalb זדים im zweiten Falle bloss

durch ἄνϑρωπ. umschrieben sein sollte. Ausserdem müsste man die Lesart זרי ק vermuten, denn 𝔊 war zu fein gebildet, also dass er זרים mit ק unmittelbar hätte verbinden können.

𝔖 𝔗 ergänzen vor קיר ein ב ebenso 𝔙. בקיר lesen noch Houb. Dr. Del. Gu. Da dies aber in doppeltem Sinne genommen werden kann: so machtvoll wie . . . (z. B. Raschi Jarchi [Ges.] זרם השטף בקיר ומפילו, Ges. Hitz.), oder so machtlos wie ein Wetter, das von der Mauer abprallt (Sa. Dr.), so ist besser קוֹר oder קָר herzustellen nach Kpll. Vitrg. Lo. Oo. Grtz. Brdk. Du. Chey D-K. Mar. Das Ganze von כי bis Ende des Verses ist als Glosse zu זרם zu streichen; so auch Du. Chey. D-K. Mar. v. 4 hat dann wieder vier Glieder,

25,5	כחרב	διψῶντες	ܐܝܟ ܫܪܒܐ	כשרב	sicut aestus
	בציון	ἐν Σειὼν	ܒܨܗܝܐ	בארעא צהיא	in siti
	שאון		ܫܘܓܫܐ	איתרגושת	tumultum
	זרים	ἀπὸ ἀνϑρώπων	ܕܢܘܟܪܝܐ	תקיפין	alienorum
	תכניע	ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρ-	ܬܡܟܟ	תמאיך	humiliabis
	חרב	έδωκας.	ܘܫܪܒܐ	כטלל[1]	et quasi calore
	בצל		ܒܛܠܐ	כיף מקר	sub nube
	עב		ܕܥܢܢܐ	בארעא משלהיא כן נייח רוחה לצדיקיא	torrente
	זמיר		ܡܫܒܚܬܐ	כד	propaginem
	עריצים		ܕܚܣܝܢܐ	ימאכון	fortium
	יענה		ܬܡܟܟ	רשיעיא	marcescere facies

Θ ⁎ sonum ἀλλογενῶν καταισχυνεῖς καύσωνα ἐν σκέπῃ νέφους κληματίδα ἰσχυρῶν ⁎ ταπεινώσεις✓.

𝔥. כציון Ken 93; חרב: pr. כ Ken 150, 153.

[1] בטלל lg.

𝔊. Luc. παρέδ. + καύσωνα . . . . ταπεινώσει 15 Prs, (καύσων 3 Prs, ταπεινώσεις 22, καύσων — ταπεινώσεις 93) nach Θ eingeschaltet.

Hes. Σειών + ὅτι ῥύσῃ αὐτούς S[1] 6 Prs compl. ald. ar Slav. Mosq (Prs); offenbar ein Zusatz, gemacht, um das folgende ἀπ. ἀνϑρ. nicht so isoliert erscheinen zu lassen.

𝔖. Die beiden ersten Worte von 𝔥 erscheinen umgestellt; er setzt voraus: בחרב (ציון) כצל; vielleicht ist mit Warz. nach 𝔥 zu emendieren: ܐܝܟ ܚܘܪܒܐ ܒܨܗܝܐ.

𝔗. במלל lg; צחיא pl.

Während 𝔊 in v. 4 doch noch einigermassen Sinn giebt, haben wir in v. 5 bloss noch einige traurige Fetzen; ἀπὸ ἀνϑρ. ἀσεβ. scheint an זרים anzuschliessen und erhält durch οἷς ἡμ. παρέδωκας einen dürftigen und offenbar künstlichen Abschluss. Mit dem Vorhergehenden stehen die Worte in keinem Zusammenhang, man müsste sie denn von ῥύσῃ αὐτούς v. 4 abhängen lassen. Dass 𝔊 צִיּוֹן punktiert hat (ähnlich Jes. 32,2), hat schon Hieron. bemerkt; חרב wieder = διψ. wie oben; beide Worte gehören mit den letzten von v. 4 zusammen, weshalb 𝔊 mit ὡς ἀνϑρ. einen neuen Vers beginnt.

Θ καταισχύν. für תכניע wie Σ II. Sam. 8,1 (Schl.); wahrscheinlich soll von diesem Verbum das folgende καύσων abhängen; זמיר = זמורה, ταπεινώσεις setzt תכניע voraus.

𝔖 verbindet durch „und" den Anfang von v. 5 (incl תכניע) mit dem Schluss von v. 4 und ergänzt dann vor חרב ein ו. שאון wird = גאון gedeutet (dass er dies letztere gelesen hätte, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber nach dem Charakter von 𝔖 unwahrscheinlich); זמיר wie Θ; תכניע und יענה werden mit dem Pass. übersetzt, wobei 'יע wahrscheinlich als Niph. punktiert wird.

𝔗 übersetzt v. a wörtlich, in v. b wird das Bild vom Schatten der Wolke durch das vom Schatten eines Felsens

ersetzt, der dem Gerechten erquickende Ruhe giebt. זמיר fällt aus, oder ist durch den Gattungsnamen רש׳ ausgedrückt (unter Voraussetzung der Bedeutung זמורה); יע׳ = Niph. wobei כד eingeschoben wird.

𝔇 giebt auch den ersten Teil richtig wieder; im zweiten wird der Schatten der Wolke zu einer glühenden Wolke, welche die Frevler vernichtet. Da עב ausgedrückt wird, muss torrens in צל stecken. Entweder ist dies von צלה, braten, abgeleitet, oder עב und צל sind als ein Wort gelesen und mit ולעפה verwechselt worden. זמיר wird ebenfalls = propago genommen und ein כ vor חרב gelesen oder ergänzt; er wird תענה kaum als Text gehabt, sondern bloss der Deutlichkeit wegen die zweite Person gewählt haben (Now.).

Sa. deutet חרב auf den Samum, יענה dem entsprechend = verjagen und erhält so das Gleichnis: wie der Samum in der Wüste, verjagt Jahwe das Toben. Im übrigen liest er wie die Verss. חרב—وكضمر; זמיר עד — الظالمين; يظهر יענה قطع.

Statt בציון schlägt Smd. בענן vor; Bick + במטר, um die Vergleichung durchzuführen. שאון wird verbessert in גאון von Du. Chey. Mar. (וג׳ vgl. 13,11); שאון von נשא ID Mich. Statt זרים: זדים Lo. ID Mich. Grtz. Du. Brdk. Mar.; statt חרב: כחרב Lo. Grtz. Bick. בצל עב wird von Houb. zusammengelesen; er fasst לעב samarit. = anzünden und liest בתלעובה glühender Sturm. עב fasst Bttch = Dickicht (Jer 4,29) = im dichtesten Schatten. זמיר: lies זרם Grtz. Brdk; יענה: verbessere יניעה oder יניעם (zur Umstellung vgl. Zach. 10,2) Grtz. Mo; יַעֲנֶה Lo.

Die vier ersten Worte unseres Verses ziehen Oo. Brdk. zu v. 4, damit der letztere nicht so allein dasteht (D-K). Du. Chey. Mar. nehmen noch כחרב בציון herauf, streichen es aber, da es eine zur Erklärung von צל מחרב v. 4 gemachte Glosse sei, wie כי רוח וג׳ zu מזרם. Grtz. Mo. fasst ebenfalls כי bis ציון zusammen und dann שאון bis עב. Du.

Chey. Mar. lassen von v. 15 nur die Worte bestehen: שאון oder vielmehr ונאון זרים תכניע. Das Folgende sei eine hierzu gemachte Glosse und zwar setze sie, wie זמיר beweise, schon die falsche Lesart שאון voraus; vgl. auch die 3. Pers יע׳ (Mar.).

Bei diesem שאון hat die Kritik einzusetzen; denn es ist nicht einzusehen, warum נאון gelesen werden muss. Es ist zwar viel bequemer als שאון, aber darum auch verdächtiger. Ausserdem kommt eine ähnliche Verbindung wie Getümmel der Fremden in ψ. 74, 23 vor: שאון קמיך. Ferner braucht man תכניע ja nicht gerade mit „beugen“ zu übersetzen, was allerdings unschön wäre, sondern es kann doch wohl ebensogut „unterdrücken“ bedeuten. Auch der Beweis, den Du. für die Unechtheit von v. 5[b] giebt, ist durchaus nicht zwingend; er schreibt: „Das unsinnige שאון hat nun aber die in der LXX fehlende Glosse am Schluss von v. 5 hervorgerufen, die den Lärm als Triumphgesang deutet und sich schon durch die 3. pers. als Glosse verrät“. Von ש׳ und dem Werte 𝔊s ist schon das Nötige gesagt; dass זמיר durchaus nicht eine Deutung von ש׳ zu sein braucht, sondern einfach ein paralleles Glied sein kann, wird nicht geleugnet werden können, und so bleibt bloss der Anstoss übrig, den die dritte Pers. gewährt. Aber abgesehen davon, dass man ja die zweite leicht herstellen könnte, ist doch der Wechsel der Person im Hebräischen so wenig selten, dass man unmöglich hieraus ein Argument gegen die Echtheit entnehmen kann. Du. fährt fort: „Endlich wollen die vor dieser Glosse stehenden Worte: «Hitze durch den Schatten einer Wolke» das Bild des dritten Stichos mit dem vierten Stichos in Verbindung setzen“. Leider muss ich gestehen, dass mir nicht ganz klar ist, was unter dem 3. u. 4. Stichos gemeint ist. Um v. 5 kann es sich nicht handeln, denn hier würde der 3. Stichos eben durch die fraglichen Worte חרב בצל וגו gebildet werden. Es müssen also die von Du. selbst heraus-

gestellten Stichen sein, also v. 4[c] מחסה וג׳ und v. 5[b] ונאון וג׳. Wie aber diese Versglieder durch jene Worte verbunden werden können, wenn sie doch erst nach ihnen stehen, ist mir unbegreiflich; ausserdem war doch schon eine solche Verknüpfung durch die ersten beiden Worte von v. 5 gegeben! Aber nehmen wir einmal an, Du. hätte sich nicht ganz richtig ausgedrückt und meinte in Wirklichkeit v. 5[b] (שאון וג׳) und 5[d] (זמיר ער), zu deren Erklärung כחרב בצל עב dienen könnte, so ist vor allem auf die Kompliziertheit seiner Hypothese hinzuweisen. Nach ihm ist nicht bloss ein Glossator thätig gewesen, der den 3. u. 4. Stichos (des Duhmschen Vierzeilers) verband, sondern noch ein zweiter, der שאון erklärte, ja vielleicht noch ein dritter, der שאון וג׳ mit der Glosse des zweiten vereinigte; oder hat das der zweite selbst gethan? Dann aber beginnt erst recht die Schwierigkeit, denn dann dient die Glosse 5[b] nicht mehr bloss zur Erklärung von שאון. Schliesslich ist noch die Frage aufzuwerfen, ob es denkbar ist, dass jemand an ש׳ derartigen Anstoss nahm, dass er zu einer Deutung durch זמיר—das aber, nebenbei gesagt, eher noch unverständlicher, weil spezieller, als ש׳ ist — sich veranlasst fühlen konnte! Meiner Ansicht nach nicht. Du.s Hypothese ist demnach unhaltbar.

Für die Frage, ob echt oder unecht, entscheiden die Verss. gar nichts, da sie, wenn auch mit kleinen Abweichungen, den Bestand von 𝔐 voraussetzen. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass der Vers eine Einheit bildet, denn v. a u. c, b u. d entsprechen sich auf das Genaueste; streicht man deshalb etwas, so muss man den ganzen Vers streichen, und wenn Du. nicht alles über Bord geworfen hat, so liegt das wohl darin, dass er noch ein Glied für seinen Vierzeiler brauchte.

Zu obiger Massregel könnte man sich deshalb veranlasst fühlen, weil, wie durch v. 4 Ende zu זרם, so durch v. 5 zu

חרב eine Erklärung gegeben sein könnte. Indess wäre dann unverständlich, warum das Bild in zwei ziemlich dasselbe bedeutenden Teilen ausgeführt würde. Spricht dies für die Annahme der Echtheit, so ist es doch andererseits merkwürdig, weshalb bloss das Wort חרב und nicht auch זרם verdeutlicht wird. Diesen Mangel hat offenbar schon der Glossator gefühlt, der 4[b] hinzufügt, denn seine Ergänzung handelt vom זרם; das hat auch Grtz. empfunden, wenn er זרם lesen wollte; aber זרם עריץ ist nicht viel besser als זרם קיר.

Nun scheint im ersten Glied unseres Verses etwas nicht ganz in Ordnung zu sein: „Wie die Hitze im dürren Lande". Hier fehlt etwas, wie Smd. u. Bick. richtig erkannt haben. Das Rätsel wird gelöst, wenn man statt חרב das vermisste זרם einsetzt, das vorzüglich zu ציון passt und dies letztere mit *S*, dessen Lesart also auf guter Überlieferung beruhen kann, voranstellt: כציון בזרם wie die Dürre durch den Regen usw.

Vor חרב wird dann noch כְּ zu ergänzen oder hinzuzudenken sein. יענה giebt einen ganz guten Sinn (entweder = Qal: Gu, oder = Niph.) und kann daher bestehen bleiben. Wir haben dann zwei einander völlig parallele Hälften.

25,6 לכל	πᾶσι	ܠܟܠܗܘܢ	לכל	omnibus
העמים	τοῖς ἔϑνεσιν.	ܠܥܡܡܐ	עממיא	populis
בהר	ἐπὶ τὸ ὄρος	ܒܛܘܪܐ	במורא	in monte
הזה	τοῦτο	ܗܢܐ	הדין	hoc
משתה	πίονται	ܡܫܬܝܐ	שרו	convivium
שמנים	εὐφροσύνην	ܡܫܚܐ	חמן מדמן	pinguium
משתה	πίονται	ܘܡܫܬܝܐ	דהיא דיקר	convivium
שמרים	οἶνον	ܕܚܡܪܐ	ותהי להון	vindemiae
שמנים		ܘܡܫܚܐ	לקלן מחן	pinguium
ממחים		ܕܡܡܚܝܢ	חילא מחן דלא	medullatorum
שמרים		ܚܡܪܐ	ישתזבון מינהון	vindemiae
מזקקים		ܘܡܨܠܠܐ	מחן דיסופון בהון	defaecatae

ἈΣ: πότον; Θ*πότον λιπασμάτων πότον τρυγιῶν. . . .
. . τρυγιῶν διυλισμένων.

𝔉. לכל העמים > Ken 23; משתה שמנים > Ken 4 שמנים 2°: שמרים Ken 30, 155; שמר' 2°: שמנ' Ken 669; מזק': ממחים מזק' Ken 30; וקקים * ם Ken 1.

𝔊. πίωνται an beiden Stellen: Prs 97, 228 ald.

Luc. τοῦτο + πότον λιπασμ. usw wie Θ, 8 Prs (22 *, 48 ÷, 36 ἐπασμάτων) ar. Etwas Ähnliches vgl. v. 7 bei V.

𝔗. חמנא pl

𝔊 macht hinter עמים einen Punkt; עשה ל muss er infolgedessen im Sinne von „verfahren mit“ nehmen; dadurch erleichtert sich aber 𝔊 die Übersetzung nicht, sondern erschwert sie sich bloss. Dass er an dem klaren Sinn von 𝔉 Anstoss genommen haben könnte, ist wohl ausgeschlossen, weshalb zu vermuten ist, dass er ישתו gelesen hat, was allerdings zu der angegebenen Übersetzung zwingen musste. שמנ' und שמר' werden frei durch das, was mit ihnen hier ausgedrückt sein soll, übersetzt. Die letzten vier (drei? siehe v. 7) Worte von 𝔉 sind wahrscheinlich ob hom. weggefallen.

𝔖 hat [illegible] statt [illegible]. משתה nach der Grundbedeutung = Trank, was aber hier nicht recht passen will, da man sich unter einem fetten Trank nicht recht etwas denken kann. Ferner werden die drei folgenden Worte miteinander verbunden משתה שמרים שמנים, wobei שְׁמֻרִים, Part. Pass. von שמר punktiert wird (Warz.) 𝔖 hat wahrscheinlich an lange aufbewahrten, d. h. köstlichen Wein gedacht, nur ist er dabei in den Fehler so vieler Ausleger verfallen, dass er die Worte seiner Vorlage so lange drehte, bis er ihnen den gewünschten Sinn abgewinnen konnte. Denn dass ein Subst. im Sing. nicht mit einem Adject. im Plur. verbunden werden konnte, diese Kenntnis dürfen wir ihm schon zutrauen. Die drei letzten Worte werden wiedergegeben durch: Unseres himmlischen, starken Belebers; wahrscheinlich hat 𝔖 hier

anders gelesen etwa: מחינו משמים החוק (Warz.); vgl. auch II p. 288.

𝔗 übersetzt bis משתה 1° genau, dann folgt er der Schulexegese, welche die Vernichtung der Völker durch das Mahl herausfindet.

𝔇 scheint durch Θ beeinflusst zu sein.

Ἀ Σ Θ auch Sa. Kimchi (Ges.) übersetzen Trank. Sa. sonst richtig; Kimchi folgt der jüdischen Auslegung = Mahl des Zorns; diese hat sich bis in die neueste Zeit hinein erhalten Grtz Mo: Giftmahl. מַמְחִים, um Gleichförmigkeit mit dem Folgenden zu erhalten Ges. D-K. Es kommt also nicht von מחה sondern von מוח. ID Mich. möchte מְמֻחִים von Mark oder ממחים Hoph. punktieren.

25,7 ובלע χρίσονται μύρον ܘܢܬܒܠܥܘܢ ויתלעמון et praecipitabit
בהר ἐν τῷ ὄρει ܒܛܘܪܐ במורא in monte
הזה τούτῳ ܗܢܐ הדין isto

Ἀ καὶ καταποντίσει
Σ (καὶ) καταποντιεῖ } ἐν τῷ ὄρει τούτῳ.
Θ καὶ καταπίεται

𝔥 לע * וב Ken 366.

𝔊 μύρον: μύρῳ 4 Prs, + τρογιῶν διυλισμένων καὶ καταπίεται V; ἐν τ. ὄρ. τοῦτο Prs 62, 147

Luc.[1] μύρ. + καὶ παραδοθήσονται ἐν τῷ ὄρει τούτῳ παραδόσει καὶ καταπίεται 11 Prs (ἐν τ. ὄρ. bis Ende > 22, 93; παραδώσει 3 Prs; καὶ καταπίεται > 308; der Text von Prs 93 ist etwas in Verwirrung gekommen, er lautete: χρίσ. (μύρον >) + καὶ παραδυθήσονται' παράδος πάντα ταῦτα καὶ καταπίεται).

Nach den jüngeren Griechen kann dieser Zusatz nicht gemacht sein, da sie sämtlich anders lauten. Luc. wird eine eigene Übersetzung geliefert haben. Er fasst הלוט als Inf. abs.

[1] Vgl. I p. 23 Anmkg.

παραδιδ. = überreichen und bezog es auf das herrliche Mahl: alles dies wird den Völkern überreicht und von ihnen verzehrt werden (καταπίομ.). So wird sich die auffällige Wortstellung erklären: בלע zuletzt, wie man erst etwas haben muss, ehe man es verzehren kann. Das παραδοθήσονται im Plur. steht und καταπίεται im Sing., ist allerdings wunderbar und muss entweder durch die Vorlage oder durch einen Fehler in der Überlieferung erklärt werden, möglich, dass erst Prs ihn gemacht hat (vgl. Q^mg, wo nach Prs παραδοθήσονται nach Swt -εται geschrieben ist.)

𝔊s Übersetzung χρίσ. μύρ. giebt entweder das (entstellte) ובלע wieder, oder es gehört ursprünglich noch zu v. 6 als Ergänzung zu οἶνος = שמנים; da man Öl nicht trinkt, ist hier ein „sich salben" daraus geworden.

Θ Luc. 𝔖 haben וּבְלַע punktiert ebenso 𝔗 = vernichtet werden; dagegen Ἀ Σ 𝔙 = וּבִלַּע.

Beides kann richtig sein; was gewählt werden muss, lässt sich hier noch nicht entscheiden.

Grtz Mo. emendiert וגלע blosslegen (eigentlich die Zähne entblössen, 3× in den Sprüchen), weil die Oberfläche eines Schleiers nicht vernichtet werden könne. Aber ist es denn möglich zu sagen, dass die Oberfläche blossgelegt wird? Doch ebensowenig! Der Hebräer spricht von dem Ding, wie es zunächst dem Beschauer erscheint: nach seiner Aussenseite. In Wirklichkeit meint er aber nicht bloss diese, sondern den ganzen Gegenstand. — Wenn aber etwas geändert werden müsste, so wäre es nicht בלע, sondern es würde פני zu streichen sein.

פני	ܐܦܐ [1]	אפי faciem
הלוט	ܡܣܬܪܐ	רבא vinculi
הלוט παράδος	ܕܡܣܬܪ ܗܘܐ	דרב colligati

[1] ܐܦܐ hat pl.

עַל πάντα	ܥܠ	עַל super
כל ταῦτα	ܟܠܗܘܢ	כל omnes
העמים τοῖς ἔθνεσιν	ܥܡܡܐ	עממיא populos

Ἀ τὸ πρόσωπον τῆς σκοτίας τῆς σκοτίας ἐπὶ πάντας τοὺς λαούς; Σ πρόσωπον τοῦ ἐξουσιαστοῦ τοῦ ἐξουσιάζοντος πάντων τῶν ἐθνῶν; Θ wie Ἀ hat aber τ. σκοτ. bloss 1×.

𝔥. לפני Ken 490; הלוט 2° > 3 Ken, pr. ו Ken 1; על+ פני Ken 1; כל > Ken 606; העמים:הגוים Ken 182.

𝔊. παράδος:παραδόσει Prs. 90.

Luc: ταῦτα πάντα AQVΓ 6 Prs ar syr.

𝔖 ܐܦ haben ur. am. us. pc. cant. Ephr. Syr. (ID Mich) παράδος scheint aus der Luft gegriffen; nun wird aber Ier. 22, 26 הטיל mit παραδιδ. wiedergegeben, wahrscheinlich hat also auch hier 𝔊s Text so gelautet. Dagegen vermutet Cppl. (siehe Schl. unter παραδιδ.), dass mit παράδος פְּנֵה—פני gemeint sei.

Σ 𝔖 𝔗 lesen שלט statt הלט; die Verwechslung von ה und ש ist bei den älteren Alphabeten, besonders im phönizischen, leicht erklärlich (I D Mich.). Das Σ 𝔖 desshalb von 𝔗 abhängig seien, braucht nicht angenommen zu werden; das wäre bloss dann der Fall, wenn sie wie 𝔥 lasen und dennoch wie 𝔗 interpretierten. Etwas derartiges ist aber bei der gänzlichen Verschiedenheit im Sinn der beiden Lesarten undenkbar. Ἀ Θ = σκοτία, was der genaue Ἀ sogar 2× übersetzt; sie haben es wahrscheinlich von der Bedeutung verhüllen abgeleitet. 𝔇s Auslegung verdirbt total das zarte Bild.

An פני ist verschiedentlich Anstoss genommen worden; Houb. Lo. wollen durch Umstellung helfen: הלוט על פני כל העמים, während Sa. umdenkt: الوجوه المُلْتَفّة. Eine Änderung ist aber nicht nötig, da Hi. 41, 5 eine ähnliche Wendung vorkommt (D-K.) vgl. p. 60. Dabei kann פני

als eigentlicher stat. constr. aufgefasst werden, oder mit D-K in weiterem Sinne Ges.-K. §. 130, 5. Dass das zweite חלוט keine Wiederholung ist, sondern das Part. Act., hat schon Vtrg. erkannt; als Part. Pass. nehmen es Grtz, Du. Chey. Mar., als P. Act. D-K. In beiden Fällen wäre es des Gleichklangs halber von der Masora ו punktiert. Du. weist auf 1 Sam. 21, 10 hin, wo es den Acc. regiere; desshalb sei hier wohl das Pass. beabsichtigt. Doch giebt es auch Verba, welche sowohl transitiv sind, als auch mit einer Praepos. konstruiert werden. Daher ist mit Ges.-K. 72 p das Act. zu wählen.

והמסכה	ἡ γὰρ βουλὴ	ܘܡܫܡܫܬܐ	ואפי מלכא	et telam
הנסוכה	αὕτη	ܕܡܫܡܫܐ,	דשליט	quam orditus est
על	ἐπὶ	ܥܠ	על	super
כל	πάντα	ܐܦ ܟܠܗܘܢ	כל	omnes
הגוים	τὰ ἔϑνη	ܥܡܡܐ	מלכותא	nationes

Σ καὶ ἡ κρίσις ἡ κεκριμένη κατὰ πάντων τῶν ἐϑνῶν.

𝔥. 'והמס > ו Ken 96; 'הנס > Ken 490; כל > Ken 598; הגוים : העמים Ken 150.182, העמים הגוים Ken 250.

𝔊. βουλή + αὐτῶν Prs. 306.

𝔊 wird kaum durch βουλή 'מס haben ausdrücken wollen — das, was ausgegossen ist (so Cppl. nach Schl. unter βουλή); was er gelesen hat, ist nicht deutlich, vielleicht הַיָּעֻצָה המעצה.

Zu ܡܫܡܫܬܐ bei 𝔖 vgl. II p. 285; ܐܦ ist eine sehr sinngemässe Ergänzung; wem sie zur Last fällt, ob 𝔖 oder einem späteren, lässt sich nicht mehr feststellen. Möglich wäre übrigens noch, dass dieses ܐܦ in der Vorlage, von 𝔖 stand; dann wäre vielleicht das ܐܦ vor ܟܠܗܝܢ unecht resp. erst später, sei es zu 𝔖 oder schon zu seiner Vorlage hinzugefügt. Zu dem „Herrscher" will es jedenfalls nicht recht passen. Wir erhalten so eine jedenfalls sehr beachtenswerte Lesart: ובלע בהר הזה שלט שלט על כל העמים והמסכה הנסוכה על פני כל הגוים.

Mit dem Herrscher könnte der Tod gemeint sein, das Bild von der Trauerhülle wäre bloss einmal ausgeführt und v. 8 würde sich vorzüglich anschliessen, indem er die Deutung brächte: Der Tod wird vernichtet, die Thränen abgewischt werden. Indess sind das schon Fragen die den Zusammenhang betreffen. 𝔐 ist einstweilen festzuhalten.

𝔗 korrigiert das zweite Glied nach dem ersten. Σ κρίσις ist wohl nur geraten.

Nach Jarchi (Rosm.) bedeutet 'מס Salbung Herrschaft. Cppl. will מְסֻכָּה lesen.

25, 8	בלע	κατέπιεν	ܘܐܬܒܠܥ	יתנשון	praecipitabit
	המות	ὁ θάνατος	ܡܘܬܐ	מותא	mortem
	לנצח	ἰσχύσας	ܠܥܠܡ[1]	לעלמין	in sempiternum

Ἀ καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νῖκος.

Σ καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος.

Θ κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.

𝔐. ובלע 5 Ken

𝔖 ܠܥܠܡ l ur am dt: E; zur Streichung von ܠܥܠܡܝܢ vgl. II p. 289

𝔊 Ἀ 𝔙 punktieren בְּלַע; Σ beruht wohl bloss auf theologischer Reflexion; Θ 𝔖 Pass; 𝔗 „sie vergessen. Zu ἰσχύσ. vgl. I p. 38. 𝔗 Σ 𝔙—ewig, Ἀ Θ 𝔖—Sieg nach aramäischem Sprachgebrauch, doch vgl. 1 Chron. 29, 11, wo auch die Bedeutung Sieg angenommen werden muss. Wie Θ lautet das Zitat bei Paulus 1 Kor. 15, 54; vielleicht ist Θ von dieser Stelle abhängig (Ges.). Vgl auch apoc Joh. 21, 4: καὶ ὁ. θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι.

Sa. hat gemildert: ويزيل. Grtz Mo. muss gemäss seiner Theorie die Vernichtung des Todes, die ja auch für alle Völker gelten würde, wegschaffen; er erreicht dies durch Zusatz eines ם: ובלעם. Das Sätzchen wird von Smd.[2]

---

[1] + ܠܥܠܡܝܢ pl.

[2] AT Relgesch. p. 505.

Du? Chey. Mar. gestrichen; Grund: das Asyndeton (doch vgl. Kö. S.§ 368g: „Asyndese kommt bei Häufung von Qatal consecutivum vor".) lasse die Glosse erkennen; indess nützt die Tilgung nicht viel, denn der erneute Einsatz ומחה אדני ist gegenüber dem vorhergehenden ובלע 7a ebenso auffällig, wie gegenüber dem בלע 7b. Der andere Grund, der noch angeführt wird, dass jene drei Worte die Erklärung des Bildes von der Decke sein sollten, und dass diese Erklärung zu dürftig sei, kann hier auf seine Stichhaltigkeit nicht untersucht werden; er gehört in das Gebiet der biblichen Theologie. Jedenfalls würde es nichts helfen aus diesem Grunde die Worte zu beanstanden, da, wie schon D-K aufmerksam macht, dieselben Vorstellungen sich in 26, 19 wiederfinden. Wenn Du. meint, „die Unsterblichkeitshoffnung hätte wohl eine etwas wirkungsvollere Einführung und Ausführung verdient, als ihr durch diese beiläufige Bemerkung zuteil werde", so ist dem gegenüber auf Cp. 24 Ende hinzuweisen, wo doch auch wichtige Gedankenreihen nur ganz kurz angedeutet werden.

Dagegen verschwindet auch das Asyndeton, wenn man nach den oben angeführten Zeugen mit Paul (Cppl) und Oo. (bloss v. 8!) 2× בָּלַע liest. Das zweite בָּלַע würde dann entweder eine nachdrückliche Zusammenfassung oder aber eine Steigerung des vorhergehenden Bildes sein. Freilich würde sich ומחה וגו' besser an v. 7 anschliessen, aber einmal ist fraglich, ob man das Recht hat, einen streng logischen Gedankenfortschritt zu erwarten, und dann, selbst wenn man dies als Grundsatz festhalten wollte, wäre nicht bloss an unsern Worten Anstoss zu nehmen, sondern auch an 8b וחרפת וגו'; denn wie ist bei dem so ausgesprochenen Universalismus des Stückes eine solche Betonung der Prärogative Israels möglich? Doch haben wir nach den aufgestellten Richtlinien hier überhaupt von derartigen Er-

wägungen abzusehen. Vgl. auch noch die v. 7 Ende erwähnte Möglichkeit.

ומחה	καὶ πάλιν ἀφεῖλεν	ܘܢܥܒܪ	וימחי	et auferet
אדני	[1]	ܡܪܝܐ	יהוה	dominus
יהוה	ὁ θεὸς	ܐܠܗܢ ܚܝܠܬܢܐ	אלהים	deus
דמעה	πᾶν δάκρυον	ܕܡܥܬܐ	דמעתא	lachrymam
מעל	ἀπὸ	ܡܢ	מעל	ab
כל פנים	παντὸς προσώπου	ܟܠ ܐܦܐ	כל אפיא	omni facie

Σ καὶ ἐξαλείψει κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου πᾶν δάκρυον.

𝔥. אדני > Ken 198; דמעת Ken 187; פנים : הא פ' Ken 260; כל > Ken 1, 252; כל bis מעל > Ken 145 · 182.

𝔊. ἀφεῖλε > Prs. 49.

Luc. Hes: κύριος > AQΓ 11 + 11 Prs. compl. ar. Falls unsere Überlieferung richtig ist, kann Luc. weder κύριος in 𝔊, noch יהוה in 𝔥 vorgefunden haben; daher wird es aus 𝔊 als überflüssig zu streichen sein.

Ob πάλιν = „wieder einmal" auf 𝔊 selbst zurückgeht, muss zweifelhaft erscheinen, da es doch weder durch den griechischen noch den hebräischen Text gefordert wird. Es ist vielleicht die Deutung der Gemeinde auf eine bestimmte Thatsache. πᾶν bei δάκρυον ist wohl durch die Vorlage veranlasst; dass die Stellung von כל geschwankt hat, zeigt auch Σ welcher ebenfalls πᾶν bei δάκρ. aber nicht bei προσώπου hat. Zu vergleichen ist apoc. Joh. 7,17 21,4: πᾶν δάκρυον ἐκ (ἀπὸ) τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

𝔖 hat יהוה אלהינו צבאות, die andern Verss. dasselbe ohne den Zusatz צב'.

Da alle Verss. dem Verdachte unterliegen, dass die Übersetzung von יה' nach 𝔥 eingefügt worden ist, ist nach Luc. resp. 𝔊 יהוה zu streichen.

[1] + κύριος Swt.

וחרפת	τὸ ὄνειδος	Luc. τ. λαοῦ + αὐτοῦ
עמו	τοῦ λαοῦ	9 Prs (228?) ar. Sab.

In 𝔊s Vorlage fehlte wahrscheinlich ו und das Suff. zu עם; die Möglichkeit, dass er עמו gelesen, aber das Suff. absichtlich weggelassen hätte, weil er unter dem Volke nicht Israel, sondern, entspechend dem vorhergehenden Gliede, alle Völker verstand, ist äusserst gering.

כי	τὸ γὰρ στόμα	ארי	𝔊 ἐλάλησεν + ταῦτα
יהוה	κυρίου	במימרא דיהוה	10 Prs.
דבר	ἐλάλησεν	גזיר כן	𝔗: יתגזר reg.

Vgl. 24,3; Σ 𝔖 𝔙 wie 𝔐; 𝔊 hat offenbar כי פי יהוה דבר. Für die Genauigkeit seiner Übersetzung spricht die Weglassung des ταῦτα, das 24,3 steht.

25,9	ואמר	καὶ ἐροῦσιν	ܘܢܐܡܪܘܢ	ויימר	et dicet
	ביום	τῇ ἡμέρᾳ	ܒܝܘܡܐ	בעידנא	in die
	ההוא	ἐκείνῃ	ܗܘ	ההוא	illa
	הנה	ἰδοὺ	ܗܐ	הא	ecce
	אלהינו	ὁ θεὸς ἡμῶν	ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ	אלהנא דין	deus noster

𝔊. κύριος ὁ θεός S Γ

Luc. Hes. τῇ ἡμέρ. pr. ἐν A Γ 10 + 5 Prs. ar. syr. Sab.

𝔗. ההיא pl.

Dass 𝔊 nicht ומארו vor sich hatte (Lo. Grtz.), sondern wie 𝔐 ואמר, lehrt 24,16. 𝔖 ändert: ܘܢܐܡܪܘܢ und schiebt ܡܪܝܐ vor אלה' ein. ואמר ב' ה' wird als kurze Wiederholung des Eingangs in 26,1 von Mar. gestrichen.

זה	ἐφ' ᾧ		די	iste
קוינו לו	ἠλπίζομεν	ܣܟܝܢܢ ܠܗ	סברנא ליה	exspectavimus eum
ויושיענו [1]		ܢܦܪܘܩܢ	ויפרקיננא	et salvabit nos
זה		ܗܢܐ	דין	iste
יהוה		ܡܪܝܐ ܐܠܗܢ	יהוה	dominus

[1] + καὶ σώσει ἡμᾶς οὗτος κύριος ὑπεμείναμεν αὐτῷ Swt.

קוינו	ܕܣܟܝܢ	דהוינא מסברין	sustinuimus
לו	ܠܗ	למימריה	eum

ΣΘ καὶ σώσει ἡμᾶς οὗτος κύριος ὑπεμείναμεν αὐτῳ.
Ḥ. ויושיענו bis לו > Ken 30; יה׳: אדני Ken 102.
Ⴚ. ἐφ᾽ ὃν 3 (4) Prs ald. Sab. καὶ σώσει ἡμᾶς > Prs 62; οὗτος: αὐτός V, > Prs 62, αὐτῷ pr. καὶ Prs 62, αὐτῶν 4 Prs. Luc. ἠλπίζ. + καὶ ἠγαλλιώμεθα καὶ σώσ. ἡμ. usw. wie Swt: 13 Prs (41.228?, ἀγ. 3 Prs, ἠλπίσαμεν καὶ ἠγαλλ. 308) ar (ἠγαλλ. ἐπ᾽ αὐτῷ).
Hes. καὶ σώσει bis ὑπεμείν. αὐτ. > ASQ' Γ 8 Prs compl. syr. (bei ihm fehlen die Worte von οὗτος an) Sab.
Das zweite זה יה׳ ונו׳ fehlt also nach den meisten Zeugen, selbst bei syr, nur Luc. hat es; das muss verdächtig erscheinen, zumal er den eigentümlichen Zusatz καὶ ἠγαλλ. noch hat. Da dieser Zusatz durch Ḥ in nichts begründet ist, auch sonst etwa zur Verdeutlichung des Textes durchaus nicht dient, so muss geschlossen werden, dass er übernommenes Gut ist, d. h. dass auch in dem Texte, der Luc. vorlag, die Worte die nach Swt zwischen ἠλπιζ. und καὶ ἠγαλλ. stehen, nicht vorhanden waren.

Demnach stimmen alle Zeugen ausser B darin überein, dass die Worte οὗτος κύριος ὑπεμ. αὐτῷ nicht zum Bestande Ⴚs gehören; das Gleiche gilt auch von κ. σώσει ἡμ., das bloss noch durch syr also eine durchaus nicht einwandfreie Quelle verbürgt ist. Die fraglichen Worte sind demnach, vor allem nach dem Zeugnis von Luc., zu tilgen. Zu demselben Resultat kommt man auch, wenn man innere Gründe herbeizieht: die auffällige Verschiedenheit der Übersetzung von זה קוינו לו. Dieselbe wird bloss dadurch verständlich, wenn es eine Ḥ angepasste Glosse ist. Zur Gewissheit endlich wird unsere Hypothese, wenn wir auf Σ und Θ achten, denn hier finden wir genau dieselben Worte. Nach ihnen wird also die nachträgliche Ergänzung erfolgt sein.

𝔊s Vorlage schliesst sonach mit וקוינו לו und fährt mit נגילה fort. 𝔖 setzt noch אלהינו zu יה', wodurch allerdings sein Text, da er schon vorher so liest, etwas einförmig wird. 𝔙 in scheusslichem Latein richtet sich ganz nach ΣΘ und giebt daher קוינו auf verschiedene Weise wieder.

Brdk. will ויושיעני lesen; Bick. streicht das erste לו und schiebt zwischen קוינו und ויושענו ein: ואַרב יה לעמו; Du. Chey. Mar. beseitigen זה יה' קו' לו als Variante. Indess ist das kein durchschlagender Grund, da der Text auch vom Verfasser des Nachdrucks wegen so beabsichtigt sein könnte. Schwerwiegend ist, dass 𝔊 diese Worte nicht hat und man würde sie wohl auch beanstanden müssen, wenn bloss die von Chey. getilgten Worte fehlten. Da aber auch das vorhergehende ויוש nicht übersetzt ist, erklärt sich das Fehlen bei 𝔊 einfach ob hom.; das Auge ist von dem ersten קוינו לו auf das zweite abgeirrt. Es ist also kein Grund vorhanden 𝔥 zu verändern.

נגילה	καὶ ἠγαλλιώμεθα	ܢܕܘܨ	נבוע	exsultabimus
ונשמחה	[καὶ εὐφρανθησόμεθα?]	ܘܢܚܕܐ	ונחדי	et laetabimur
בישועתו	ἐπὶ τῷ σωτηρίᾳ ἡμῶν	ܒܦܘܪܩܢܗ	בפורקניה	in salutari eius

𝔥. נגילה > Ken 145.

𝔊. καὶ εὐφρ. bis ἡμῶν > Q; καὶ εὐφρ. > 2 Prs syr. Sab. Luc. καὶ ἠγαλλ.: καὶ ἀγαλλιασόμεθα 11 Prs (24, 41?; -ώμεθα 3 Prs; ἠγαλλιασάμεθα 62).

Hes. σωτ. ἡμῶν + καὶ εὐφρανθησόμεθα SΓ (σωτῆρι) 9 Prs (σωτηρίῳ: 109, 302, 305) compl.

Der Zusatz von εὐφρ. hinter σωτηρ. beruht entweder auf einfacher Umstellung, wobei dann angenommen werden müsste, dass nachträglich noch καὶ εὐφρ. vor ἐπὶ τ. σωτηρ. ergänzt worden sei, weshalb es jetzt bei Hes 2× steht; freilich ein

Grund für jene Umstellung liesse sich nicht angeben. Oder jener Zusatz hinter σωτηρ. beweist, dass man dieses Wort in 𝔊s Text vermisst hat; da man 𝔊 nicht unnötig ändern wollte, wurde es nachgesetzt. Luc. brauchte das nicht, da er eine selbständige Übersetzung gab.

In 𝔊s Text könnte also ונשמחה gefehlt haben;[1] auch liest er offenbar בישועתינו wie 'ΑΘ. 𝔙 übersetzt entweder in Anlehnung an die Lesart σωτῆρι, wobei es jedoch auffällig wäre, dass er trotz ἡμῶν den Sing. beibehält, oder er hat einen grammatischen Schnitzer gemacht und יש für eine Form des Part. Act. gehalten.

Den Text nach 𝔊 in „unsere Hilfe", im Sinne von der uns zuteil gewordenen Hilfe, zu ändern, ist unnötig, da auch 𝔥 einen vorzüglichen Sinn giebt vgl. auch den Anfang von v. 10.

25, 10 כי		ܡܛܠ	ארי quia
תנוח	ἀνάπαυσιν δώσει	ܢܬܠ	תתגלי requiescet
יד יהוה	ὁ θεὸς	ܐܝܕܗ ܕܡܪܝܐ	גבורתא דיהוה manus domini
בהר	ἐπὶ τὸ ὄρος	ܒܛܘܪܐ	במורא in monte
הזה	τοῦτο	ܗܢܐ	הדין isto

𝔥. יד > Ken 126; בהר Ken 99 prim.

𝔊. ἀναπαύσει A[1]; δώσει: ποιήσει 4 Prs compl. τοῦτο + καὶ ἐροῦσι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἰδοὺ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐφ' ᾧ ἠλπίζομεν Prs 109.

Hes. ἀνάπαυσ. pr. ὅτι ASQΓ 11 Prs (233?) compl. ar.

Bei 𝔊 fehlt כי und יד, ausserdem scheint er הניח zu lesen (so auch D-K, nach Woide (Lo) תניח, nach Brdk יניח); der Übergang von ה in ת ist ja leicht verständlich, auch in der älteren Schrift. Aus dieser Verwechslung wird sich auch die Weglassung von יד erklären: Ruhe giebt nicht

[1] Dies wird auch durch 'ΑΘ bestätigt, welche ※ καὶ εὐφρ. haben.

sowohl die Hand, als vielmehr Gott; wahrscheinlich also eine absichtliche Änderung 𝔊s. Dagegen beweist die Weglassung von כי seine Treue; sein Text hat jetzt etwas Ungelenkes und doch hat er nicht gemildert! Das כי ist jedenfalls von ihm oder seiner Vorlage zu dem vorhergehenden Wort gezogen worden, daher die Lesart בישועתינו aus בישועתוכי; י u. ו können ja leicht verwechselt werden, ebenso כ und נ.

ונדוש	καὶ καταπατηθήσεται	ܘܢܬܕܝܫ	ויתדרשׁון	et triturabitur
מואב	ἡ Μωαβεῖτις	ܡܘܐܒ	מואבאי	Moab
תחתיו		ܒܐܬܪܗ	באתרידהון	sub eo
כהדוש	ὃν τρόπον πατοῦσιν	ܐܝܟ ܕܡܬܕܝܫ	כמא דמיתדרשׁ	sicut teruntur
מתבן	ἅλωνα	ܬܒܢܐ	תיבנה	paleae
במי	ἐν		בגו	in
מדמנה	ἁμάξαις	ܒܡܪܟܒܬܐ	מינא	plaustro

Σ καὶ ἀλοήσομεν τὴν Μωὰβ ὑποκάτω αὐτῆς ὡς ἀλοητὸν ἀχύρου ὡς πηλόν.

𝔥 וכהדוש כה Ken 150, כהד בה Ken 155, במי > Ken 150; במו das קרי und 25 (33) Ken; מתמנה Ken 128 prim.

𝔊. ἀλ. pr. τὴν V, ἅλωνος Γ; ἐν > Prs 51.

Luc. Μωαβ. + ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς 11 Prs

𝔗. דמתרשׁ reg; במינא pl.

תחתיו ist von 𝔊 mit דוש zusammen übersetzt worden — καταπατ. (I p. 44) נדוש fasst Σ als 1. Plur. Impf. „wir werden dreschen". In הדוש מתבן sieht er ה als Artikel, דוש als Part. Perf. und stat. constr. an; infolgedessen muss מתבן ungenau mit ἄχυρον, Getreidehaufen, wiedergegeben werden; statt במי oder במו hat seine Vorlage כמו geboten; zu ἐν bei 𝔊 vgl. I p. 36.

Das letzte Wort מדמנה wird von 𝔊𝔖𝔇 durch „Wagen" verdolmetscht, von 𝔗 durch „Mist" von Σ durch „Lehm" oder „Kot". 𝔇, welcher an das Zerkleinern des Strohes

zu Häcksel denkt, wird von 𝔊 abhängig sein, wenngleich es von Hier. in seinem Kommentar nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Da Jes. 41, 15 I. Chron. 21, 23 מורג durch ܡܘܪܓܐ übersetzt wird, vermutet Warz., dass der Urtext מורגים gelautet habe. Indess ist das nicht durschschlagend, da 𝔊 mit ἅμαξα fast stets עגלה ausdrückt, und man demnach dieses für das Echte halten müsste. במרכבה setzen für 𝔊𝔖𝔙 Brdk. und Chey. (zusammengezogen aus במו מרמנה) voraus. Indess macht schon Kocher darauf aufmerksam, dass מר׳ der Reise- und Kriegswagen ist, mit dem nie gedroschen wird. Dies kann also 𝔊s Lesart nicht gewesen sein, es müsste denn angenommen werden, dass sein Text verdorben war, in welchem Falle seine Lesart natürlich nicht weiter berücksichtigt zu werden brauchte. עגלה würde an und für sich möglich sein, doch versteht man dann nicht, wie daraus מדמנה werden konnte. So bleibt nichts weiter übrig, als mit Ges. anzunehmen, dass 𝔊 die Bedeutung Wagen geraten habe, was ja bei der Seltenheit des Wortes מר׳ und nach dem vorhergehenden Bild vom Dreschen leicht verständlich ist. 𝔖 wird von ihm abhängig sein, oder hat gleichfalls geraten; auch bei Σ tritt die Künstlichkeit deutlich hervor, denn man tritt den „Lehm“, dagegen spricht die Ableitung 𝔗s von דמן sehr an.

Statt מואב, das ihm unverständlich ist, liest Grtz Mo. תדוש ישב הארץ. Das folgende תחתיו ist entweder auf Moab bezüglich, so Kimchi (Ges.) — במקומו, oder auf den vorhergenannten Berg — am Fusse des Berges Ex. 24, 4 Oo. Grtz. Mo., oder besser auf Gott. הדוש ist punktiert vielleicht zum Unterschiede vom Inf. abs. הדוש (D-K).

Für במדמנה schlägt Lo. unter Berufung auf Jos. 15, 31 verglichen mit 19, 5 במרכבה vor, Clericus (Rosm.) מעגלה. Aber auch wenn 𝔥 bestehen bleibt, wird es verschieden gedeutet.

Forer. (crit. sac.) bringt es mit דמם schweigen zusammen; als Eigennamen fassen es Jos. Kimchi Houb. Kn. Del. Du; = Lehmgrube ID Mich; — Mist Sa. (مدر), Kimchi: הוא האשפה כי הזבל באשפה יקרא דמן Dies letztere dürfte das Richtige sein.

Es ist allerdings sehr verlockend, das Bild vom Dreschen weiter auszuspinnen, dennoch wird 𝔥 im Rechte sein: Es ist ein widriges Bild, aber recht bezeichnend für den Hass, den man gegen Moab hegte. Allerdings muss dann דוש hier in der Bedeutung niedertreten genommen werden, was jedoch durch Hi. 39, 15 II Kön. 13, 7 — zertreten, zermalmen, gesichert sein dürfte.

במי dagegen ist kaum richtig, es ist wohl bloss ein Versehen statt במו. Dies muss dann — ב genommen werden, wie כמו — כ (Oo). Oder muss einfach ב hergestellt werden, weil das מ des nächsten Wortes dittographiert und dann zu ב gezogen worden ist? vgl. auch v. 11.

25, 11	ופרש	καὶ ἀνήσει	ܘܢܦܫܘܛ	ויפרס	et extendet
	ידיו	τ. χεῖρας αὐτοῦ	ܐܝܕܘܗܝ/	מתח גבורתיה	manus suas
	בקרבו		ܒܓܘܗ	בינידהון	sub eo
	כאשר	ὃν τρόπον	ܐܝܟ	כמא	sicut
	יפרש	καὶ αὐτός	ܕܡܦܫܛ	דמפרס	extendit
	השחה	ἐταπείνωσεν	ܣܚܝܐ	שׂמא	natans
	לשחות	τοῦ ἀπολέσαι	ܠܡܣܚܐ	למשט	ad natandum

Σ (nach Q^mg; nach Field ἄλλος!): (καὶ) ἐξαπλώσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτοῦ καθὼς ἀναπλῶσαι (-ει) ὁ λουόμενος εἰς τὸ κολύμβης (-βῆσαι).

𝔥. ידו 8 Ken, ידי Ken 187; יפריש Ken 96; השחה > Ken 126.

𝔊. ἀνήσει: ἀνήσεται Prs 93.

Luc. ἀνήσ. + ὡς ἁπλοῖ ὁ λουόμενος εἰς τὸ κολυμβῆσαι 12 Prs (ὡς ὁ ἀποδυόμενος 233, ὁ λουόμ. > 36, ὡς ἁπλεῖ λουόμ. etc. 228).

𝔗. יפרים pl. יפרום reg.

𝔊 scheint einen ganz andern Text zu haben; der Anfang stimmt überein, dagegen wird später בקרבו und יפרש nicht übersetzt. Mit ἐταπεῖν. τοῦ ἀπολ. wird, wie Kocher Warz. richtig erkannt haben, השחה לשחות ausgedrückt. Bis jetzt käme man also mit der Annahme eines verderbten Textes, den 𝔊 als Vorlage gehabt hat, aus; nur das καὶ αὐτός widerstrebt dem. In 𝔥 ist es nicht begründet; dass es eigener Zusatz 𝔊s wäre, ist auch kaum anzunehmen, da man nicht wüsste, wozu er dienen sollte. Denn ἀνήσει (Act.!) kann doch bloss auf Gott gehen, demnach müsste doch auch καὶ αὐτός auf Gott gedeutet werden. Was soll dann aber der Sinn der Worte sein? Die einzige Möglichkeit wäre, καὶ αὐτός auf Moab zu beziehen und als Gedanken den herauszufinden: Gott drückt Moabs Hände nieder, wie einst Moab selbst andere unterdrückt hat. Aber das Gewaltsame dieser Konstruktion liegt auf der Hand, ausserdem wäre καί überflüssig, ja störend. Viel besser erklärt man diese Worte so, dass sie schon in der Vorlage gestanden (= והוא) und mit herüber genommen sind.

Auch 𝔗 nimmt Gott als Subj. zu יפרש. Nicht Moab breitet seine Arme, sondern Gott breitet seine Plagen aus.

בקרבו kann sich nach Grtz. nicht auf מדמנה beziehen (so D-K), da dies Fem. ist, auch nicht auf במי, weil es sonst בקרבם heissen müsste. Deshalb nimmt er zwischen v. 11 u. 12 eine Lücke an, in der vom שֶׁטֶף מים, dem Überfliessen des Wassers, die Rede war, worauf sich בקרבו bezieht. כאשר bis לשחות wird von Bick. als eine zwar richtige, aber überflüssige Glosse gestrichen. שָׁחָה von שחח sinken liest Lo. Dies würde sehr gut passen, ist aber in dieser Bedeutung nicht nachweisbar (D-K.).

Dass das Bild eines Schwimmers nicht hierher passt, hat schon Houb. bemerkt, der fragt, ob man denn in eine Mistlache schwimmen könne.

𝔊 vermag den richtigen Weg zu zeigen; es ist von dem anstössigen והוא auszugehen, das in seinem Text gestanden haben muss. Er erniedrigt, nämlich Gott; dann ist aber ein Vordersatz zu erwarten, dem והוא als Nachsatz dienen kann, und zwar sind dies wahrscheinlich die vorhergehenden Worte ופרש ידיו: Moab breitet seine Hände aus, Gott demütigt es. An das Bild vom Schwimmen ist bei dem Ausbreiten allerdings nicht zu denken, sondern an das Ausbreiten der Hände zum Gebet, was auch durch פרש ausgedrückt wird; da nun Moab kaum zu Jahwe beten wird, und auch בקרבו nicht dazu passen würde, so ist zu vermuten, dass hierin ein Gottesname steckt, etwa כמוש oder אלהיו und ferner, dass in dem letzten ה von השחה ein Suff. enthalten ist, das sich auf Moab bezieht. Also: Wenn Moab auch zu seinem Gott betet, so wird doch Jahwe es demütigen — ופרש ידיו אל כמוש והוא השחנו לשחת. Wer הוא ist, kann nach v. 10 (תחתיו auf Gott bezogen) nicht zweifelhaft sein. Zu der Art der Bedingungssätze vgl. Ges-K. § 159g.

Noch bleibt aber zu erklären, wie es möglich war, dass 𝔥 so verunstaltet wurde, dass selbst 𝔊 die Spuren davon deutlich erkennen lässt. Die Worte כאשר וגו können uns auf die rechte Spur leiten: man dachte an das Bild eines Schwimmers; פרש wurde auf die Bewegungen beim Schwimmen gedeutet, שחה — שׂחה genommen und כאשר eingefügt, um den Zusammenhang herzustellen; dann hatte man also: Moab breitet seine Hände aus, wie ein Schwimmer. Aber nachdem einmal in v. 11 dies Bild gebraucht war, wurde natürlich auch in v. 10 statt במו: במי gesetzt. Allerdings könnte auch umgekehrt der Vergleich in v. 11 durch ein irrtümlich in v. 10 gesetztes במי hervorgerufen sein.

והשפיל καὶ ταπεινωθήσεται[1] ܘܢܡܟ וימאך et humiliabit

---

[1] Swt: καὶ ταπεινώσει τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐφ' ἃ τὰς χεῖρας ἐπέβαλεν.

גאותו	τὸ ὕψος αὐτοῦ	ܫܘܒܚܗ	יקריה	gloriam eius
עם	ἐφ' ᾧ	ܥܡ	עם	cum
ארבות	τὰς χεῖρας	ܡܚܘܬܐ	אשוות	allisione
ידיו	ἐπέβαλεν	ܐܝܕܘܗܝ	ידוהי	manuum eius

𝔐 ארכות Ken 180.

𝔊 ἐφ' ἅ: ἣν S, ἧς Prs 22, ἡ Prs 26; τὰς χεῖρας > Prs 22 + αὐτοῦ Prs 308.

Luc. καὶ ταπ: οὕτως ταπεινωθήσεται καὶ ταπεινωθήσεται 12 Prs (καὶ ταπ. > 2 Prs, καὶ ταπεινώσει 228?). τὴν ὕβριν αὐτ: τὸ ὕψος αὐτοῦ 11 Prs (τὸ ὕψος τῆς καταφυγῆς αὐτοῦ 22). ἐφ' ᾧ 8 Prs (106, 228?) ar, ἐφ' ὅ 5 Prs (301?)

Lucs Text lautete also:

καὶ ἀνήσει τὰς χεῖρ. αὐτοῦ.ὃν τρόπον καὶ αὐτὸς ἐταπείνωσεν τοῦ ἀπολέσει οὕτως ταπεινωθήσεται. καὶ ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος αὐτοῦ ἐφ' ᾧ τὰς χεῖρας ἐπέβαλεν.

Luc. scheint hier entgegen seiner sonstigen Gewohnheit grössere Veränderungen mit 𝔊 vorgenommen zu haben. Wenn man sich nun auch erklären könnte, dass οὕτ. ταπ. hinzugesetzt ist, nämlich, um als Subj. zu ἀνήσει und αὐτός nicht mehr Jahwe, sondern Moab deutlich hervortreten zu lassen, so wären doch die übrigen Änderungen unnötig gewesen. Allerdings giebt 𝔊, wie er uns nach den ältesten Handschriften vorliegt, keinen guten Sinn, insbesondere weiss man nicht, worauf sich ἐφ' ἅ beziehen soll, und auch die Änderung ἣν ist bloss ein Ausdruck der völligen Ratlosigkeit. Man müsste schon übersetzen: Alles, woran Moab Hand anlegt, wird Gott demütigen resp. zu Grunde richten: seinen Hochmut und all' sein Thun. Aber schon die Ergänzung von „und" zeigt, dass diese Verbindung bloss eine künstliche ist.

Dagegen ergiebt sich bei Zugrundelegung von Luc. ein vortrefflicher Sinn גאוה = ὕψος, an die man natürlich Hand anlegen kann; ferner ist Ho. וְהֻשְׁפַּל punktiert.

Erwägt man nun, dass Luc. sich schwerlich solche Änderungen zu Schulden kommen liess, und dass sein jetziger Text durch das zweimalige ταπεινωθήσ. sehr unbeholfen wird; bedenkt man ferner, dass umgekehrt aus ταπεινωθήσεται 𝔊 zu Liebe leicht ταπεινώσει und aus ὕψος leicht ὕβρις werden konnte, das ja 𝔊 besser zu entsprechen und auf Moab bezogen eine Ausdeutung des Bildes zu geben schien, so wird man kaum zweifeln können, dass Luc. die echte Lesart hat. Zur Gewissheit erhoben wird diese Annahme durch die Schwierigkeiten, welche der Rest des Verses ἐφ' ἅ usw. bereitet; ᾧ konnte nicht stehen bleiben, deshalb wurde ἅ gesetzt, ohne dass aber ein befriedigender Sinn erzielt werden konnte. Man wagte also zwar einige auffallende Eigenheiten 𝔊s zu korrigieren, wenn dies ohne grosse Eingriffe geschehen konnte, scheute aber vor grösseren Änderungen zurück. Vielleicht hat man diese „Verbesserung" 𝔊s auf Origenes zurückzuführen.

Luc. selbst dürften bloss die Worte οὕτως ταπ. angehören, womit er vielleicht auch eine Übersetzung von לשחת geben wollte.

Zur Übersetzung der beiden ersten Worte von 𝔊 vgl. Luc.; im folgenden wird ידים vorausgesetzt. 'אר wird als Schwingungen gefasst und durch ein Verbum der Bewegung ausgedrückt; עם אר' wird zu einem Satze umgestaltet.

Auch 𝔖 𝔗 suchen den Text zu glätten: Bei einem Schwimmer kann man nicht von Hochmut sprechen, wohl aber von Kraft und Macht; diese wird Gott demütigen. 𝔖 nimmt 'אר = Ausbreitung[1] 𝔙 ungenau 'גאו = gloria. Die Verss. setzen also sämtlich 𝔊 voraus.

והשפל liest Grtz. Das Hauptbestreben der Ausleger ging

[1] ܦܘܫܛܐ nach Barhebr. (siehe Brockelm. lex. syr. p. 369a) = extensio. Sonst heisst ܫܛ verachten; Warz. stellt es in Parallele mit 𝔊 Nach Ges. Grtz. hat 𝔖 ארכות gelesen.

darauf, dem גאותו, daș zum Bilde des Schwimmers durchaus nicht passen wollte, einen andern Sinn abzugewinnen. גאותו = sein Emportauchen (Inf. von גאה) vermutet Bick; גו „Rücken" Eichhorn; Erhebung Kn. Umbr; Zorn nach Jes 16, 6 Reuss. Statt עִם, welches entweder = „trotz" gefasst wird, will Forer. (crit. sac.), ID Mich. עַם lesen, da die Bedeutung „mit" im Hebräischen falsch sei; er verbindet dann „das Volk der Nachstellungen seiner Hände" mit dem Folgenden. ארבות hält Chey. für verderbt. Von ארב Nachstellungen leiten es ab Sa. Jarchi (Ges.) [: = hohe Türme], Forer. Ges. ID Mich; = Kunstgriffe D-K. Mit אציל Ez 13, 18 wird es von Kimchi Coccejus (Ges.) Vitrg. Ew. zusammengebracht. Abulwal. (Ges) = في اكثر بلاده in seinen zahlreichen Provinzen, also von רבב viel sein abgeleitet, א prosthetisch. Du. = Schwinge, rudernder Arm (אבר), ähnlich Mandelkern (Ges—B) = talmudischem ארבא Boot. ארכת Länge verbessert Grtz. Mar. schlägt vor: עִם הַרְבּוֹת ידיו trotz dem Vervielfachen seiner Hände, auf Grund von Dtr 33, 7 ידיו רב לו, falls רב = רבה Pi: „mehre" gefasst werden dürfe.

Dass die Worte עם וגו' eine Glosse sind, hervorgegangen aus dem Bilde des Schwimmens, kann nach den obigen Darlegegungen nicht zweifelhaft sein; dann aber ist es leicht möglich, dass wir hier kein rein hebräisches, sondern ein aramäisches Wort vor uns haben, und so dürfte Mandelk. das richtige getroffen haben.

25, 12	ומבצר	καὶ τὸ ὕψος	ܘܚܣܢܐ ܪܡܐ	וכרך	et munimenta
	משגב	τῆς καταφυγῆς	ܕܥܘܫܢܟ	תקוף	sublimium
	חמתיך	τοῦ τοίχου σου	ܕܫܘܪܝܟ	כרכי עממיא	murorum tuorum
	השח		ܢܡܟܟ	ימגר	concident
	השפיל	ταπεινώσει	ܘܢܫܦܠ	ירמי	et humiliabuntur.

הגיע καὶ καταβήσονται	ܢܬܡܟܟܘܢ	ימטי et detrahentur
לארץ	ܠܐܪܥܐ	לארעא in terram
עדי ἕως	ܥܕܡܐ	עד usque ad
עפר τοῦ ἐδάφους	ܠܥܦܪܐ	עפרא pulverem

Σ καὶ τὸ ὀχύρωμα τοῦ ὕψους τῶν τοίχων σου κύψει.
ℌ. חומתיך 2 (4) Rs., Str.: A B (־מי־) bibl. Sonc. תיך bibl. Brix. והשפיל Ken 150 (154); על Ken 30 prim.
𝔊 τοίχου σου: σοῦ > Prs txt, Tdf; τοῦ οἴκου 2 Prs, τ. οἴκου σου 3 Prs compl. ald. καταβήσεται ASQΓ Prs txt. τοῦ ἐδάφ: τοῦ > Q Prs 51 301.
Luc. + ἕως κόνεως 10 Prs.

𝔊 liest Mauer im Sing. und הגיעו, was er frei wiedergiebt. Ausserdem fehlt השח und לארץ. Zu καταφυγή = משגב vgl. ψ 9, 10 94, 22. ὕψος für מבצר könnte eine freie Übersetzung sein, oder hat 𝔊 מרום wie 26, 5 gelesen? 𝔖𝔗 setzen משגב = stark. Da dies dem Begriff des Hochseins nicht genau entspricht, könnte man, wenigstens für 𝔖, auf Abhängigkeit schliessen, zumal der 30, 13 33, 5 gewählte Ausdruck ܪܡ viel zutreffender ist. Aber da ܚܣܝܢ auch noch 26, 5 2, 11. 17 12, 5 Prov. 18, 10 steht, ist diese Annahme wohl ausgeschlossen. Sollte in ܚܣܝܢ der Begriff des Überragens noch der vorherrschende gewesen sein? oder ist es bloss eine sinngemässe Übertragung wie ψ 148, 12 = ܪܡ? — 𝔙 fasst die Verba als Pass.

חמתיו lesen Oo. (trotz 𝔊!) Grtz. Als Gegensatz zu 26, 1 fassen den Vers Grtz. Brdk. Als Glosse streicht ihn Ew. Du. Chey. Mar.

Der Vers könnte nur aus Gründen des Zusammenhangs beanstandet werden. Für uns genügt es, חמתיו zu lesen; ־יך wird als einfaches Versehen zu erklären sein.

[Fortsetzung folgt.]

Ein Fragment aus dem Psalmen-Commentar des Tanḥûm aus Jerusalem.

Herausgegeben und bearbeitet von Rabb. Dr. S. Eppenstein, Briesen, Wpr

Der vorliegende fragmentarische Commentar zu den Psalmen stammt aus dem Ms. No. 3676 der Kaiserl. Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Als Verfasser desselben kann nur Tanḥûm aus Jerusalem in Betracht kommen, wie bereits von Poznański in ZHB V p. 124ff. nachgewiesen ist, wo derselbe auch einige Mitteilungen aus der Handschrift gemacht hat. Zu den dort gegebenen Nachweisen füge ich noch hinzu: Das Vorkommen des term. לסאן אלחאל zu 27, 8, der bei den jüd.-arabischen Schriftstellern nur von Maimûni und nach ihm von Tanḥûm angewendet wird. Auch die philosophische Erklärung des Cap. 29 weist ganz auf den Einfluss Maimûni's hin, so dass auch nur die Zeit Tanḥûm's in Betracht kommen kann. Ausserdem zeigen sich auch Spuren von Übereinstimmungen mit David Kimḥi, dessen Benutzung durch Tanḥûm sich nicht bestreiten lässt[1]. — Indem ich nun zur Veröffentlichung des Fragmentes schreite, bemerke ich noch, dass ich zur Herstellung des Textes auf eine durchaus nicht zuverlässige Abschrift angewiesen war, so dass ich manches combinieren musste[2]. Vielen Dank schulde ich in erster Reihe meinem geehrten Freunde, Herrn Dr. Poznański-Warschau, der die für ihn gefertigte Copie mit grosser Freundlichkeit mir überliess, und mir auch manche Belehrung zukommen liess, ferner Herrn Prof. v. Kokowzoff-St. Petersburg, der sich in anerkennenswertem Entgegenkommen der Mühe unterzog, einige Stellen des Ms., besonders das arg verstümmelte Cap. 22, für mich zu collationieren.

[1] Vgl. über diesen Punkt noch Poznański, RdEJ XL p. 133.

[2] Die Verbesserungen, die sich mit denen Goldziher's in Poznańki's

Cap. 16.

.... So wie wir es in Ps. 11, 6 erklärt haben; gemeint ist „mein Anteil“, indem מנת aufzufassen ist, wie מנה in Lev. 8, 21. חלקי ist wie in Gen. 14, 15, Deut. 32, 9, Jer. 10, 16. כוסי ist wie תכוסו in Exod. 12, 4 „ihr sollt unter einander teilen“, und wie במכסת ibid.[1]. Manche übersetzen כוסי mit חטי „guter Anteil“; so wird es auch Ps. 23, 6 übersetzt: „mein Glück ist voll“[2]. Nach einigen bedeutet es dort auch Becher, wie in Gen. 40, 11, so dass gemeint ist: mein Becher ist voll; ebenso auch כוס in Ps. 116, 13, wo es aber auch den Sinn von חט haben kann. תומיך bedeutet „stützen“ wie in Gen. 48, 17, Prov. 31, 19; es ist ein Particip, das eigentlich, wie נוצר, שומר, עוזר mit Zere lauten sollte und Chirek hat wie eine Hiphilform. Die Unregelmässigkeit hierbei ist wie bei יוסיף in Jes. 29, 14, das eigentlich eine Kalform ist und wie eine Hiphilform lautet, also gleich מוסיף. V. 6 חבלים bedeutet Teile Landes, wie חבל auch gebraucht wird in Deut. 32, 8, wo es auch soviel ist wie Los, und deswegen wird es damit bezeichnet, weil die Ländereien mit Messschnuren gemessen werden, zwecks ihrer Teilung; so wird es auch in dem Vers ויפל חבל בני יוסף[3] angewendet, indem dieselbe Übertragung stattfindet. בנעימים hat die Bedeutung „Lust, Vergnügen“; der Dichter weist jedoch damit hin, dass er sein Glück und Los nicht findet in der sinnlichen, hinfälligen Welt mit ihren gleichfalls aufhörenden Vergnügungen und ihrem vergänglichen Glück, vielmehr ist sein Streben, Glück und Los in der erhabenen, göttlichen Welt, die nicht unsicher[4] und

Artikel ZHB. l. c. p. 185 berühren, habe ich selbst, bevor mir jene zu Händen kamen, gefunden.

[1] So leitet es auch Saadia in Ps. 11, 6 ab (ed. Margulies p. 13), צרפת מן במכסת נפשו, während er es hier durch אסתחקאקי „mein Verlienst“ wiedergiebt (ibid. p. 17).

Cap. 16.

v. 5 שרתגא מנת כוסם (Ps. 11, 6) ואלמראד [ואל]מעני וחלקי
וכוסי מנתי מן למשה היה למנה (Lev. 8, 21), וחלקי מן ויחלק
עליהם לילה (Gen. 14, 15), כי חלק ה׳ עמו (Deut. 32, 9), לא
כאלה חלק יעקב (Jer. 10, 16), וכוסי מן תכוסו על השה (Exod. 12, 4),
תתגאצבוה ותתואזעוה, במכסת נפשות (ibid.), וקיל פי שרח כוס
חטי וכיל, פסר כוסי רויה (Ps. 23, 5) חט ואפי זאיד, וקיל אנה מן
וכוס פרעה (Gen. 40, 11), אי כאס מלא פאיץ וכדלך כוס ישועות
אשא (Ps. 116, 13) יחתמל אן יכון חט.... ט.... אתה תומיך
גורלי, תסנד מתל ויתמוך יד אביו (Gen. 48, 17), וכפיה תמכו פלך.
(Prov. 31, 19), והו פאעל וחקה ב[צרי] מתל [נו]צר שומר עחר.
[סשר?] ונא בחרק מש[אב]ה ללתקיל אלמזיד משליך מתמיך ונא
שדודה פי באבה כשדוד הנני יוסיף להפליא (Jes. 29, 14) אלדי הו
אלכפיף ונא ש[ביה] אלפאעל מן אלתקיל איצא הנני מוסיף. v 6. חבלים
נפלו לי, הו איצא אנצבה מן אלאראצי ואסהם[5], יעקב חבל נחלתו
(Deut. 32, 9) והו מתל גורלי וסמי בדלך לאן אלאראצי אנמא תקאס
ותקסם באלחבאל ויפל חבל בני יוסף וגיר דלך פסמי אסם אלסהם
באסם אלחבל אלדי יקיס בה, וקולה בנעימים מענאה אללדאת
ואלנעים וישר איצא בה אנה לא חט לה ולא נציב פי אלעאלם
אלגסמא[ני] אלכתיף אלמתחלל ולא פי לדאתה אלמנקטעה ולא פי
סעאדאתה אלמתלאשיה אלמעדומה בל גרצה וחטה ונציבה פי אלעאלם

---

[2] Ganz so haben auch Saadia a. l. (vgl. S. Lehmann, Saadia Al-Fajûmis arab. Psalmenübersetzung u. Comm. Ps. 21—41, Berlin 1901, p. V) und Ibn Ǵanâḥ Wb. 312, 34; jedoch heisst es bei beiden statt ואפי unseres Textes ואפר. Die Übersetzung Juda Ibn Tibbon's, ed. Bacher p. 216 חלקי הגורל giebt nicht ganz genau die Ansicht Ibn Ǵanâḥ's wieder.

[3] Ein derartiger Vers in der Bibel ist mir unauffindbar; vielleicht hatte T. im Sinn Jos. 17, 5: ויפלו חבלי מנשה. Über ungenaue Citate bei T. vgl. Goldziher, Studien über Tanḥum Jeruschalmi p. 34—35.

[4] Unseres Erachtens lässt sich מרכב hier nur in diesem Sinn auffassen.

[5] Mit סהם giebt es auch wieder Saadia a. l. (l. c. p. 17).

vergänglich ist, in der geistigen Welt, deren Vergnügungen ewig, und deren Glück dauernd, wie wir auch an einer anderen Stelle bereits bemerkt haben, dass man das Wort נעים vielfach in diesem Sinn braucht[1].

Cap. 17.

v. 3. Das Schlechte findet sich nicht in seinen innersten Gedanken, geschweige denn, dass er es ausspricht, oder gar thut. v. 4. שמרתי hat hier den Sinn von נשמרתי „ich habe mich gehütet vor u. s. w."[2], indem er sagen will: ich sah Menschen, welche grade das Gegenteil deiner Befehle thaten und deine Gesetze ausser Acht liessen, und so hütete ich mich vor den Wegen der Gottlosen und Schamlosen, um ihnen nicht in in ihrem Thun zu gleichen und nicht von ihren Eigenschaften zu lernen. Unter פריצים sind die Schamlosen zu verstehen, welche rauben und öffentlich Zuchtlosigkeit, Gewaltthat, kurz alles Schlechte verüben, ohne es zu verheimlichen. So wird das Wort auch gebraucht in I Sam. 25, 10, ähnlich auch in Hosea 4, 2, wo der Sinn ist: sie sind schamlos, begehen öffentliche Widerspenstigkeiten und vergiessen offenkundig das Blut ihrer Nebenmenschen. Das Wort פרץ wird auch im Sinn von „hervortreten" und „sich ausbreiten" angewendet, wie Gen. 30, 43, Jes. 54, 3, Hiob 1, 10. v. 5. תמוך ist ein Infinitiv. An Stelle des Praeteritum, wie Jud 15, 2, Jer. 31, 18. Für die Verbindung mit dem Futurum vergleiche Echa 3, 20, Jer. 25, 28. Hingegen ist es in Deut. 16, 1 und 15, 12 als Imperativ aufzufassen. In allen oben genannten Fällen ist noch ein Verbum hinzuzudenken, sei es, dass es vorangeht oder nachfolgt. Beispiele für ersteres sind: Jud. 4, 9, Num. 22, 37, Echa 3, 20, Jer. 31, 18, I Reg. 8, 13, Echa 1, 2, Exod. 22, 22. Beispiele für die Nachstellung des Infinitiv sind Gen. 26, 13,

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen die Bemerkung David Kimhi's im Comm. a. l. ובדעות טובות ונכונות.

אלאלאהי אלשריף אלגיר מרכב ולא מצמחל והו אלעאלם אלעקלי
ולדאתה אלאבדיה וסעאדתה אלסרמדיה אנא קד בינא פי גיר הדא
אלמוצע באן אכתר תצריף לנה נעים אנמא...

Cap. 17.

v. 3 ...אלשר לא יוגד פי פכרה ובאמנה פכיף אן ינמק בה
פכיף אן יפעלה. v. 4 לפעולות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות
פריץ, שמרתי ארחות הנא במעני נשמרתי מארחות לאנה קאל לאגל
מא ראית אלנאס יפעלון מן מכאלפה אואמרך ותבטיל שראיעך
פתחפטת[2] אנא מן טרק אלפגאר אלאוקאח לילא אשאבההם פי
אפאעלהם[3] ואתעלם מן צפאתהם, ומעני פריץ ופריצים אלאוקאח
אלמתגהבין אלמשתהרין באלפסק ואלטלם ואלשר ולא יתכתמון בה
מתל עבדים המתפרצים מאת אדוניהם (I Sam. 25, 10) ומתלה פרצו
דמים בדמים נגעו (Hosea 4, 2), אי אנהתכו ואשתהרו פי אלמעאצי
ואנבסטו פי ספך אלדמא, וקיל פי מעני אלטהור ואלאנתשאר ויפרוץ
האיש (Gen. 30, 43), כי ימין ושמאל תפרוצי (Jes. 54, 3), ומקנהו
פרץ בארץ (Hiob 1, 10). v. 5 תמוך אשורי במעגלותיך, תמוך מצדר
קאים מקאם אלמאצי מתל אמור אמרתי (Jud. 15, 2), שמוע שמעתי
אפרים מתנודד (Jer. 31, 18), ומע אלמסתקבל זכור תזכור (Echa 3, 20)
שתו תשתו (Jer. 25, 28), ואלאמר זכור את חדש האביב[4] שמור את
יום השבת (Deut. 15, 12), והי כלהא תחתאג אצמאר אפעאל מעהא
אמא מתקדם ואמא מתאכר, אלמתקדם הלוך אלך (Jud. 4, 9), שלוח
שלחתי (Num. 22, 37), זכור תזכור (Echa 3, 20), שמוע שמעתי
(Jer. 31, 18), בנה בניתי (I Reg. 8, 13), בכה תבכה (Echa 1, 2)

---

[2] Auch Saadia übersetzt (l. c. p. 18) תתחפטת, doch da er weiterhin sagt בסבל, ist es fraglich, ob die Wiedergabe von Margulies l. c. p. 38 „ich habe mich vor den Wegen u. s. w. gehütet" richtig ist, da es alsdann hätte heissen müssen מן u. nicht ב. Vielleicht meint Saadia, wie auch Raschi a. l.: ich beobachtete die Wege der Frevler, um nicht ihre Thaten zu begehen.

[3] Unsere Vorlage hat hier eine Verstümmelung, die jedoch nur so zu lesen ist.

[4] Jedenfalls ist hier gemeint שמור את חדש Deut. 16, 1.

ibid. 8, 7. Das Auslassen des verbum finitum ist eine Abkürzung behufs Erleichterung; so ist es bei allen diesen Infinitiven, so dass ein verbum finitum ergänzt werden muss; hier also musste der Satz vollständig lauten: תמוך תמכו אשורי במעגלותיך. Die Bedeutung von אשורי ist „Füsse“ wie רגלי.

Cap. 18.

v. 43. טיט חוצות bedeutet den Kot der Märkte, oder der engeren Strassen, so übersetzt auch Onkelos חוץ in Gen. 39, 12 mit שוק, auch Jer. 37, 21 bedeutet es „Markt der Brotverkäufer“. Betreffs אריקם ist die Erklärung, wonach es gleich אשחקם sei, richtig, wie auch die gleiche Bedeutung beider aus dem Vers Exod. 30, 36 hervorgeht[1].

v. 45. ישמעו לי bedeutet: sie gehorchen mir, schon beim Hören, auch wenn sie nicht bis zu mir gelangt sind und mich sehen, infolge ihrer grossen Furcht und ihres Schreckens vor mir. Denselben Sinn hat משמעת in Jes. 11, 14 und II Sam. 23, 23, wo es bedeutet, „die ihm unterthan sind“. Das Dagesch in ישמעו ist eine Folge des Nun des Niphal. יכחשו לי bedeutet: sie erniedrigen und beugen sich vor mir. Eigentlich sollte das Wort im Hithpael oder Niphal gebraucht sein, wie Deut. 33, 29, wo das Nun des Niphal oder Taw des Hithpael im Ḳaf aufgegangen ist, indes genügt auch diese Form, da das Verbum intransitiv ist, so dass es jenen beiden Formen in der Bedeutung gleichkommt; ebenso ist es in Ps. 66, 6. v. 46. יבולו bedeutet eigentlich „fallen“, wie in Exod. 18, 18, Ez. 47, 12. Für erstere Stelle bemerkt Saadia, dass man sie, in übertragenem Sinn und aus geziemender Ehrfurcht vor Mosche,

[1] Aus der Anführung dieses Beispieles ist zu schliessen, dass Tanḥum hier an das in der Parallelstelle II Sam. 22, 43 gebrauchte אֲרִקֵם gedacht hat. Die hier von Tanḥum angeführte Ansicht ist wol die Saadia's, der das Wort an unserer Stelle mit ודקקתהם übersetzt (ed. Marg. p. 21). Das im Text gebrauchte תבויר ist uns unverständlich; es könnte höchstens

שמוע אשמע (Exod. 22, 22), ואלמתאכר וילך הלוך וגדל (Gen. 26, 13), ויברך ברוך[2]), ויצא יצוא ושוב, (Gen. 8, 7) ומא לם ידכר פהו אכתצאר ותכפיף, הכדא מעני גמיע אלמצאדר פאן פיה אצמאר תמוך תמכו אשורי במעגלותיך. ואשורי אקדאמי כמא קאל.

Cap. 18.

v. 43 מין אלאסואק ואלאזקה, תרגום ויצא החוצה ונפק לשוקא (Gen. 39, 12) וכדלך מחוץ האופים (Jer. 37, 21) הו סוק אלכאבזין[3]), ואמא אֲרקם ארא קיל אנה מתל ואשחקם תכויר פהו קול צחיח לאן מענאהמא ואחד כמא קאל ושחקת ממנה הָדֵק (Exod. 30, 36). v. 45 לשמע און ישמעו לי, ינטאעו לי באלסמע ואלכבר ולו לם יצלו בין ידיה ולם ירוני לשדה אלהיבה ואלפזע, מן ובני עמון משמעתם (Jes. 11, 14) וישימהו דוד על משמעתו (II Sam. 23, 23), עלי אהל טאעתה[4]), ואלשדה פי ש״ן יִשָּׁמעו לי לאנדגאם נו״ן אלאנפעאל. בני נכר יכחשו לי, מענאה אלאנכצאע[5]) ואלדלה ואלאנכסאר וחקה אן יכון אפתאעל או אנפעאל מתל ויכחשו אויביך לך (Deut. 33, 29), נו״ן אלאנפעאל או תא אלאפתעאל מנדגמה פי אלכאף לכן אכתפי בכונה פעלי דאתי גיר מתעדי פהו מתל אלאפתעאל או אלאנפעאל פי אלמעני, ומתלה יכחשו אויביך לך (Ps. 66, 3). v. 46 בני נכר יבולו[6]), יסקטון ויקעון מתל נבול תבול (Exod. 11, 18), ולא יבול עלהו (Ez. 47, 12) וקאל אלמפסר פי נבול תבול כלא תכל, מגאז ומתאשמה פי חק

---

hier die Bedeutung haben: niederstrecken. Herr Dr. Poznański schlägt vor, תכסר „zerbrechen“ zu lesen.

[2] Ein solcher Vers ist nicht zu finden.

[3] So ist wol sicher zu lesen anstatt des אלאסבאוין der Vorlage.

[4] Diese Stelle teilt auch mit Pozn. ZHB. l. c. p. 126. Vgl. auch Tanḥum zu II Sam. 23, 23, ed. Haarbrücker, p. 54—60, u. Ibn Ġanâḥ Wb 732, 33. Zu Jes. 11, 14 vgl. auch Saadia a. l. (ed. Derbg. p. 19).

[5] Denselben Ausdruck hat auch Saadia zu Ps. 66, 3 (ed. Baron, Berl. 1900, p. XVI).

[6] Diese Stelle vgl. bei Pozn. l. c. p. '124, wo auch darauf hingewiesen ist, dass Saadia a. l. (ed. Der. p. 107) hat: כלאל תכל. Die Veranlassung zur Wahl des Wortes כל für סקט mag wohl sein, dass arab. סקט, gleich hebr. נבל, vom gefallenen Tier angewendet wird.

dem Gesandten Gottes, mit תכל כל „schwach werden" über setzen muss, um von ihm nicht den Ausdru ck„Fallen" anzuwenden. Eigentlich aber bedeutet das Wort, sonst, wo es vorkommt, „Niederfallen, Abfallen". ויחרגו ist wiederzugeben mit „hinken" infolge der schweren Ketten. Es ist eine Umstellung von ויחגרו, das abzuleiten ist von חגר welches dem arab. אעׂרג entspricht, wie auch Onkelos פסח Lev. 21, 18 mit חגירא wiedergiebt. ממסגרותיהם hat in sich die Bedeutung סגר schliessen, wie in Gen. 19, 6, II Reg. 5, 21, Koh. 12, 4, dann ist es auch übertragen worden auf das Gefängnis, wie in Jes. 42, 7. Hier sind wohl noch gemeint die Ketten, die den Menschen hindern, sich auch seinem Willen und seiner Wahl zu bewegen. Es ist dann zusammenzustellen mit סוגר Ez. 19, 9, das R'Hai im Ḥâwi durch das arab. מאׂגור wiedergiebt im Sinne einer um den Hals gelegten Kette. Nach anderen bedeutet ויחרגו hier: sie zittern in ihren Ringplätzen, und zwar infolge der Furcht, die sie trifft, wie dies aus v. 45 hervorgeht. In diesem Falle ist das Wort auch herzuleiten von dem Ausdruck bei Onkelos, der Deut. 32,25 אימה mit חגרת מותא „Todesfurcht" übersetzt, so dass also יחרגו bedeutet: sie zittern und sind vor Furcht niedergeschlagen.

v. 48. מאויבי ist so viel wie באויבי „an meinen Feinden", und לי bedeutet hier „für mich, um meinetwillen", wie Gen. 20, 13, ibid. 41, 55. Für וידבר lautet eine Erklärung: der an der Spitze der Völker steht und sie führt nach meiner Bestimmung [1]. So giebt es auch Onkelos wieder mit דבר im Sinne von führen Gen. 31, 18, Exod. 13, 17 ibid. 15, 13. תחתי bedeutet dann soviel wie ברגלי „in meinem Gefolge'

[1] Eine solche Ansicht citiert Isḥâk ibn Barûn in einem neu aufgefundenen Fragment seiner Muwâzana im Namen Mose ibn Chiqitilla's. Das Original der Stelle teilt Poznański mit in seinem: Tanhoum Yerouschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas Paris 1900 p. 5

אלרסול עליה אלסלאם כ̇י לא יקול ענה סקוט תסקט, ואמ̄א מח̇ץ
הד̇א אללפט̇ [2]) חית̇ ד̇כר פהו אלסקוט ואלוקוע ואלאנ[ת̇]אר [3]). ויחרגו
ממסגרותיהם, יערג̇ון מן ת̇קל כבולהם מקלוב מן ויחגרו מאכ̇ד̇ מן
אסם חגר והו אלאערג̇ תרגום או פסח (Lev. 21, 18) או חגירא.
וממסגרותיהם אצלה מן מעני אלגלק והדלת סגר אחריו (Gen. 19, 6)
ותסגור בעדו (II Reg. 5, 21), וסוגרו דלתים בשוק (Koh. 12, 4)
ואסתעיר ללסג̇ן, להוציא ממסגר אסיר מבית כלא יושבי חשך
(Jes. 42, 7) . . . . . כבל ואלקיד אלד̇י הו בע̇ץ̇ . . . . . [מ̇נ]עה ע
אלתצר̈ף חסב אלאראדה̈ [ואלא]כ̇תיאר ויחגרו ממסגרותיהם [4]), ומנה
קיל ויתנהו בסוגר (Ezech. 19, 9) והו סלסלה̈ תעמל פי אלחלק וקיל
פי ויחרגו ממסגרותם ויתג̈לון פי מיאדינהם [5]), והו מא ילחקהם מן
אלהיבה̈ ואלזוע ואלכ̇וף אד̇א סמעו בה כמא קאל לשמע אזן ישמעו
לי ודלך מן קול אלתרגום איצ̇א פי ומחדרים אימה (Deut. 32, 25)
ומתוניא תגרת מיתא [6]), פאד̇א מעני ויחרגו עלי הד̇א אלשרח יכ̇אפון
ויהיבון וינ̇זעון. v. 48 האל הנותן נקמות לי מאויבי, ידיד הנותן לי
נקמות באויבי, ומעני לי ענ̄י בסבבי מת̇ל אמרי לי אחי הוא (Gen. 20, 13),
אל פרעה ללחם (ibid. 1, 55). וידבר עמים תחתי, קיל אן מענאה
אלד̇י פאק [7]) אלאמם . . . . וסו̈רהם באמרי וחכמי אי פי . . . .
ותרגום וינהג את כל מקנהו (ibid. 31, 18) ודבר ית ניתוהי ואיצ̇א

Anm. 4 (S.A aus RdEJ XL). Vgl. auch die erste Erklärung bei Dav. Kimḥi a. l., der jed. תחתי anders auffasst.

[2] Dieser Wendung bedient sich S. auch sonst; vgl. Poznański ZHB l. c. p. 126; sie kommt auch vor in Rg 93 bei Ibn Çanâch Wb 66 s. v מהל.

[3] So will hier Poznański, l. c. p 124, lesen.

[4] Die folgende Stelle teilt auch Poznański, ibid. mit. Das Citat aus Haî hat ausser Ibn Ganâḥ Wb. 474, 31—32, noch Ibn Barûn, Muwaẓana s. v. jedoch ohne Haî zu nennen.

[5] Zu ויתג̈לון vgl. Margulies, l. c. p. 46, 7 der deutschen Übersetzung Anm. 2. Aus der Schreibung מיאדיבהם in der Vorlage will Pozn. l. c. p. 125 Anm. 1 schliessen, dass Tanḥûm Saadias Comm. in arab. Schrift vorgelegen hat; doch mag dies wohl nur auf einem Fehler des Copisten beruhen, da es ein Wort מיאדיבהם nicht giebt.

[6] Das ist ganz nach Saadia; vgl. ed. Margulies p. 21.

[7] Dieses Wort ist mir hier unverständlich.

d. h. die Völker müssen sich in Gehorsam von ihm leiten lassen und seinem Befehle folgen. Nach anderen bedeutet es: er lässt die Völker dahinschwinden an unserer Stelle, in demselben Sinn wie in Jes. 43, 4. Es wird dann von דבר im Sinne von „vernichten" abgeleitet, wie in II Chron. 22, 10 wo ותדבר dem ותאבד in der Parallelstelle II Reg. 11, 1 entspricht[1]. תחתי hat dann dieselbe Bedeutung wie in Exod. 21, 13, Jes. 60, 17 „anstatt". Von diesen beiden möglichen Erklärungen ist jedoch richtiger die erstere, da mit dieser übereinstimmt die Stelle Ps. 47, 4, wo תחתנו gleich רגלינו „in unserem Gefolge", wie es auch aus ברגליך, Exod. 11, 9 hervorgeht. v. 49. Einige sagen, dass איש, obwohl Singular, einen Plural bedeutet, und dass gemeint ist מאנשי דמים: von Männern der Blutschuld und das sind diejenigen, von denen der Dichter im Anfang des Verses spricht, wie auch sonst der ganze Psalm von mehreren Gegnern spricht[2]. Nach anderen ist aber hier wirklich an eine einzelne Person gedacht und zwar an Saul[3], der auch im Anfang des Psalmes unter den Feinden genannt wird. Diesen hebt er auch hier hervor nach Erwähnung seiner Feinde, sowie er es dort gethan. Er nennt ihn „einen gewaltthätigen Mann, der ihn zu töten versuchte und mit Gewalt gegen ihn vorging, ohne dass er gegen Saul gesündigt und sich vergangen, indem er vielmehr ihm Gutes erwiesen, ihm gedient hat und treu zu ihm war. Jener aber hat es ihm schlecht gelohnt, ihn verfolgt, war hart zu ihm und vertrieb ihn, ja, wenn er seiner habhaft geworden wäre, hätte er ihn getötet; das ist jedenfalls Gewaltthat und Unrecht. So erwähnt denn der Dichter zuerst seine Feinde überhaupt, von denen er in v. 1 und in diesem Vers spricht, wobei תרוממני als Präteritum, gleich רוממתני aufzufassen ist, dann hebt er im einzelnen besonders Saul hervor, wie in v. 1. תצילני ist auch wie ein Präteritum[4]. Alsdann dankt er Gott

נחית בחסדך (Exod. 15, 13) דברת בטבוחתך ואיצֿא ולא נחם אלהים
(ibid. 13, 17) ולא דברינון. ותחתי מתֿל ברגלי אי תגסאק אלאמם
ותנקאד פי טאעתה ותבעתה באמרה וחכמה וקיל בֿפני אלאמם עוצֿנא
עלי מעני ואתן אדם תחתך (Jes. 43, 4) משתק מן דבר כֿבר[?] מתֿל
ותקם ותדבר את כל זרע הממלכה (II Chra. 22, 10) אלדֿי מכאנה
פי מלכים ותאבד (II Reg. 11, 1), ותחתי מתֿל נפש תחת נפש
(Exod. 21, 13), תחת הנחשת אביא זהב (Jes. 60, 17) בדל ועוֿץ
ואלקולין גֿאיזה אלא אן אלמעני אלאול אקוי לקולה פי מכאן אכֿר
ידבר עמים תחתנו ולאמים תחת רגלינו (Ps. 47, 4) .... מים
ותחתינו מתֿל רגלינו [כמא] קאל צא אתה וכל העם אשר [ברגלי]ך
(Exod. 11, 9). v. 4 מאיש תצילני, קיל אן איש פראד מכאן גֿמע
ואלמראד מאנשי דמים והם אלדֿי קאל ענהם מפלטי מאויבי ומן קמי
ובאקי אלמזמור אלדֿי צֿמירה כלה גֿמע. וקיל ענה עלי חקיקתה ויעני
בה שאול אלדֿי קאל ענה פי אול אלמזמור מכף כל אויבי ומיד שאול
אלדֿי אכֿתם בה הנא בעד דֿכר אעדאה כמא אכֿתם בה תֿם וסמאה
איש חמס לכונה כאן טאלב קתלה [ו]טֿלמ[ה] מן גיר דֿנב ולא גֿניה
גֿני עליה בל אחסן אליה וכֿדמה ונצחה ובעד דֿלך כאסאה באלשר
וצֿיק עליה והגנה וגרבה ולו וקע בה קתלה פהדֿא טֿלם ועסף צֿרורה,
פדֿכר אעדאה אלדֿי קאל ענהם אויביו פקאל מפלטי מאויבי [אף מן
קמי] תרוממני ואלמעני רוממתני מא[יבי], תֿם אפרד שאול ואכֿתם
בה כמא פעל פי אול אלקול פקאל מאיש חמס תצילני ואלמראד
הצלתני, תֿם שכר אללה תעאלי עלי דֿלך ועטֿמה מֿנמל[א] כמא שכרה

---

[1] Vgl. auch IḠ. Wb. 152, 4—11. Der dort Z 5, angewendete Ausdruck אדֿלאל findet sich auch bei Saadia an unserer Stelle, der es mit דֿלל übersetzt (ed. Marg. l. c.), während er es zu Ps. 46, 4, (ed. Hofmann, Ehingen 1890 p. 4) mit יהד „er demütigt" wiedergiebt. Mit IḠ stimmt auch überein Ibn Barûn's eigene Erklärung in der oben erwähnten Stelle des handschriftlichen Fragmentes, die laut freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. v. Kokowzoff lautet: מענאה ידבר אי יהלך.

[2] Vielleicht ist hier Saadia gemeint, der hier דוי אלטֿלם übersetzt.

[3] Vgl. auch Abr. ibn Esra u. Dav. Kimḥi a. l.

[4] Vgl. auch David Kimhi.

hierfür und preist ihn ganz besonders wie im Eingang des Psalmes. אודך ist das Futur von der Hiphilform הודה, wie יהודך Ps. 45, 18, יהוֹדֶה Neh. 11, 17. Wir haben bereits erwähnt, dass dieses Wort mitunter bedeutet: Dank für bereits erwiesene Wohlthaten, wie an den erwähnten Stellen und Ps. 118, 21, dann aber auch Lob und Preis, der Gott seinem Wesen nach zukommt, wie Ps. 118, 1 und noch an vielen anderen Stellen[1]. v. 51. מגדיל ist ein Particip Hiphil; es bedeutet: er macht gross seine Hilfe und seine Befreiung, und lässt ihm viel Unterstützung zu teil werden. In der Parallelstelle II Sam. 22, 51 heisst es מגדול, womit eine Burg, ein Festungsthurm gemeint ist, wie מגדל in Prov. 18, 10, und zwar in dem Sinne, dass auf Gott die Stärke seiner Herrschaft und die Hilfe seines Gesalbten, wie dessen Befreiung beruht. מגדול bedeutet demnach dasselbe, wie משגב, סלע, צור, מצודה, מעוז u. a. m. welche alle Bezeichnungen sind für feste Burgen und hohe feste Punkte, von denen aus man die Feinde überschauen kann, und zu denen man in der Angst bei Unglücksfällen und Krieg flüchten kann, so dass man von Bösem bewahrt bleibt. Hier ist das Wort in erweitertem Sinn auf Gott übertragen, der seine wirkliche Zuflucht und sein Schutz ist für den, der zu ihm seine Zuflucht nimmt und auf ihn sich stützt. — Unter משיחו ist der König zu verstehen[2]; allerdings ist darin eine Wiederholung und verstärkende Erklärung enthalten für die Worte ישועות מלכו. Dann bemerkt er ausdrücklich in den Worten לדוד ולזרעו, dass damit David und alle seine Nachfolger gemeint sind. Mit den Worten עד עולם weist er darauf hin, dass die Wurzeln seiner Herrschaft nie aufhören, und seine Nachkommen bis in Ewigkeit nicht verschwinden sollen. Unsere Lehrer fassen מגדל ישועות als auf David be-

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen Saadia's im Comm. zu Jes. 63, 7

ועטמה אולא מפצׄלא פקאל. v. 50 על כן אודך בגוים ה׳ ולשמך
אזמר, ואודך מסתקבל מן הודה אלתׄקיל על כן עמים יהודוך (Ps. 45, 18)
יהוֹדָה לתפלה (Neh. 11, 17), וקד דׄכרנא אן הדׄא אללפטׄ תארה
יכון שכר עלי מא תקדם מן אלאחסאן ואלאנעאם ואלנעמאל מתׄל
הדׄא אלמדׄכור הנא ומתׄל אודך כי עניתני (Ps. 118, 21) ותירה כתׄיר
ותארה יכון במעני חמד עלי מא יסתוגבה לדׄאתה מתׄל הודו לה׳ כי
טוב כי לעולם חסדו (ibid. v. 1), ויודו כל עמים כבודך ונירה כתׄיר
איצׄא. v. 51 מגדיל ישועות מלכו, פאעל ען אלתׄקיל אלמזיד ומענאה
מעטׄם מגׄותתה ו[פ]רגה ומכׄתׄר לה ענאיתה, ופי שמואל (II Sam. 22, 51)
מגדול אסם אלברג ואלחצן מתׄל מגדל עז שם ה׳ (Prov. 18, 10),
במעני אן מנה עטׄמה מלכה ושדיד מגותה מסיחה ופרגה, וסמי מגדול
כמא סמי משגב וסלע וצור ומצודה ומעוז ונחוהא אלדׄי הו כלהא
אסמא קלאע וחצון ומואצׄע עאליה חצינה יחתמי פיהא מן אלאעדא
ויהרב אליהא מן אלאדׄא ואלכׄוף ואלחרוב ויתכׄלץ מן אלשרור פאתׄסע
פיהא ואסתעירת ללה תעאלי אלדׄי הו מלגׄא וחמׄי חקיקי למן אוי
אליה ואסתנד אליה. ועושה חסד למשיחו, משיחו הו מלכו פאתי בה

(ed. Der., p. 143), wo er in derselben Bedeutung das arab. חׄמד im Gegensatz zu שׄכר erklärt, und bemerkt, dass auch הודאה im Hebr. sowohl Dank für erwiesene Wohlthaten, als auch Lobpreisung für den, der es verdient, bedeutet: פצׄל אלמחמוד פי נפסה. Interessant ist hierfür auch die Bemerkung Saadia's im Comm. zu Ps. 75, 2 betreff des doppelten הודינו (Ms. der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, cod. arab. 236 fol. 55[a]—55[b]). Er übersetzt dort: חמדנאך יא רב לאסתחקאקך ושכרנאך למא כאן אסמך קריב und rechtfertigt die Wahl der verschiedenen Ausdrücke mit der Begründung: הודינו אלאול אלדׄי הו ללה מחׄץ יסמא חמד לאן אלחמד קד יכון ללגבאר ואלעאלם ועלי אנהמא לם יחסנא אלי אלחאמד להמא והודינו אלתאני יפסר שכרא לאן אלשכר אנמא יכון עלי אפצׄאל ואחסאן: das erste הודינו, das sich nur auf Gott bezieht, wird durch חמד wiedergegeben, da das Lob zukommt dem Allwissenden und Allmächtigen, wenn auch durch beide Eigenschaften dem, der sie preist, keine Wohlthaten erwiesen werden, d. 2. הודינו bedeutet Dank für Wohlthaten.

[2] Vgl. auch die Bemerkung Dav. Kimhi's a. l. מלכו ומשיחו הוא אומר על עצמו.



züglich auf, hingegen beziehen sie עושה חסד למשיחו auf den zu erwartenden Gesalbten, der sich bald offenbaren möge; deswegen wird der Sinn nachher mit den Worten לדוד ולזרעו עד עולם erläutert.

Cap. 19.

v. 1. Wir haben bereits wiederholt bemerkt, dass unter מנצח zu verstehen ist, der Anführer der Leviten und Sänger, besonders der, der das Lied anstimmt und sie lehrt . . .

Cap. 22.

v. 4. Das Dagesch in תהלה und תהלות ist wegen des Ausfalles des zweiten ל, da es von dem verb. gemin. הלל herzuleiten ist, ebenso wie תפלה und תפלות, das von ויפלל in Ps. 106, 30 abzuleiten ist. Der Sinn des Verses ist: Und du Heiliger, der Du thronst über der Heiligung und Lobpreisung für immer, und der Du zu Israel in einer immerwährenden, festen, nicht endenwollenden Beziehung stehst, und auch das Lob, das Du ihnen zuerst gespendet hast, ist ein immer dauerndes, und Israel vertraut auf Dich, wie man auf einen Vater vertraut; so hilf ihnen denn, und rette sie, und beschäme sie nicht, wie Du auch ihre Väter nicht beschämt hast[1]. v. 5. Vor בך ist zu ergänzen אשר, so dass dieser Vers dem Sinne nach sich an den vorangehenden anschliesst, d. h. Du bist es ja, auf den sie vertraut und sich gestützt haben, und so bist Du auch es, auf den wir vertrauen, und darum thue uns, wie Du mit ihnen gethan. v. 7. Der Sinn ist: unseren Vätern hast Du geholfen und hast sie befreit von ihren Feinden, hast sie vor deren bösen Anschlägen bewahrt; aber uns hast Du verlassen, so dass wir erniedrigt, vermindert, verachtet hintangesetzt und verspottet unter den anderen Völkern sind, ja wir sind wie Würmer, die niemand beachtet. Der Vers kann auch bezogen werden auf die Seele des Menschen[2]. Denn die

תכראר וביא[ן] ותאכיד למעני ישועות מלכו, תם בין אנה דוד וכל
מן קאם מכאנה מן נסלה לדוד ולזרעו, וקולה עד עולם ישיר אלי
מא אעודה אן כרבי מלכה לא יעדם ונסלה לא ינקטע אלי אלאבד.
ואלאואיל יגעלון מגדל ישועות מתל עאיד עלי דוד ועושה חסד למשיחו
ען אלמשיח אלמנתטר מהרה ינלה ולדלך שרח אלמעני ואוצח אלגרץ
וקאל לדוד ולזרעו עד עולם.

Cap. 19.

למנצח מזמור לדוד, קד תקדם כראת אן מנצח הו אלרייס אלמקדם
עלי אללויים ואלמשוררים וכאצה אלדי יקול אלשיר מנהם יעלמהם....

Cap. 22.

v. 4 [אלתשדיד] פי תהלה ותהלות לאנדגאם אללאם אלאכרי
לאנה מן הלל מן דואת אלמתלין מתל תפלה ותפלות מן ויעמד פנחס
ויפלל (Ps. 106, 30). פצאר מעני אלפסוק ואנת קדוס תאבת עלי
[אל]תקדיס ואלתנזיה אל[י] אלאבד וישראל נסבתהם אליך נסבה
אבדיה תאבתה גיר מנקטעה ומדיחתהם אלדי מדחתהם אולא באקיה
דאימה והם מתכלין עליך כאתכאל אבאיהם פנגתהם וכלצהם ול[א]
תכזיהם ולא תכלנהם כמא לם תכזי אב[א]יהם, וקולה v. 5 בך במחו

[1] Vgl. auch Saadia, der diesen Vers, ebenso wie v. 4 in Verbindung bringt mit v. 2. (cf. ed. Lehmann, p. IV).

[2] Die folgenden Ausführungen Tanḥûm's lassen sich wegen des sehr lückenhaften Textes nicht im Zusammenhang wiedergeben. Der Sinn ist, dass der Mensch sich bedrückt fühlt, trotz seiner Macht zu Gott dennoch durch die sinnlichen Begierden der hohen Stufe entrückt und in den Staub gezogen zu sein. Und die Welt der Sinneslust wird mit den im Staube befindlichen Würmern (אלחשראת) verglichen.

Menschen sind ja Gott nahe in ihrer Stufe. v. 21. Der erste Teil des hier erhaltenen Textes spricht von dem Vers Prov. 14, 4, indes ist mir nicht ganz erklärlich, in welchem Zusammenhang dieser mit dem Psalmvers stehen kann. Vielleicht will Tanḥûm, der diesen Vers überhaupt allegorisch erklärt, sagen, dass die Seele, die durch ihren Aufenthalt im Körper leicht der Entwürdigung ausgesetzt ist, nur durch die Thätigkeit des Intellectes nutzbar zu machen ist; sonst werden die Vorräte der seelischen Kräfte nutzlos vergeudet. [In diesem Sinne deuten den Vers Prov. 14, 4 auch allegorisch R'Levi ben Gerschon, genannt Gersonides, in seinem Comm. a. l., und R'Menaḥem Meiri aus Perpignan, in seinem Comm., ed. Fürth 1844. Letzterer weist noch hin auf אלפים Rinder gleich שור, welches in philosophisch-allegorischer Etymologie zusammenzustellen ist mit שור schauen, und so auf das richtige Sehen des Verstandes zu beziehen ist. Vergleiche auch die diesbezügliche Deutung von שור im Gegensatz zu חמור, gleich חֹמר „Sinnlichkeit", in dem von mir herausgegebenen Midr'sche Hathorah von En Salomo Astruc (XIV. Jahrhundert) zu Deut. 25, 2, p. 200. Zur Erklärung von אבוסים als Vorräte מכאון, und in der Bedeutung von עלף Futter vergleiche Ibn Ǵanâḥ Wb. 18, 21: מכאון אלעלף]. In Anlehnung an diese Auffassung der Stelle in den Prov. will nun vielleicht Tanḥûm auch den vorliegenden Psalmvers so deuten als handele es sich um die Rettung der Seele von dem Schwerte, d. h. der Vernichtung durch die Leidenschaften, und vor der hündisch-niedrigen Verunreinigung durch diese. — Das, was in dem Text lesbar ist, sei in folgendem, so weit es der nicht lückenlose Zusammenhang zulässt, wiedergegeben: Die Menschen sollen sich von ihm, — wahrscheinlich ist damit der oben genannte עקל, Verstand gemeint — leiten lassen, von ihm gleichsam Belehrung und gute Sitten einsaugen.

אבותינו, ופיה אצמאר אשר בך במחו לאנה מע[ני] [מ]תצל [ב]מא
קבלה, אי אנת הו אלדי ותקו בך ואתכלו עליך ואנת הו אלדי נחן
מתכלין ע[ליך] פאפעל מענא כמא פעלת מע[הם] ..... v. 7 ואנוכי
תולעת ולא איש, במעני אן אבאינא אנת[ת]הם וכלצתהם מן אעדאיהם
ו[פרגת] ענהם מן שראירהם ו[נח]ן תרכתנא חתי צרנא מדל[ין]
מנקוצין מחקורין מבעודין מזדראין ל........ן ענד סאיר אלאמם
בל כאל . . . ואל[ח]שראת אלדי ליס יעתד בהא, והו איצא לאק[ב]אל
[א]לנפס אנה[ם] . . . . ין קריב[ין] [כ]אל[מר]תבה מ[ן] אללה ת . . . .
להא אלתי אקתטעת מנה . . . . [ה] מ . . . . . משרפה עאלם
אלתקדים פי מראתבאת אלעאליה ען אלנסמאניה וכתאפתהא . . . .
צארת הי . . . . הם [פי] . . . . אלתראבי אל . . . . . עאלם
אלח[יואנאת] [ת?]קלת . . . מ . . . . . בה אלאנסא[ניה] אלמתצלה
. . . עקול ואלמלאיכה אל[מנ?]זהין . . . . v. 21 [ו]קד קיל באין אלופים
אבוס בר (Prov. 14, 4) וקד סמית מכא[ז]ן אבוסים פתחו מאבוסיה
(Jer. 50, 26) . . . . . יה ואתסאע ואן כאן חקיקה אלא . . . . ל . . . . עלף
וללעלף איצא אעני אלפעל ו . . . . אבוסים מעלופה ואלראב . . . . קה
אלעאקלה אל . . . . ל . . . הו אלעקל [פי] . . . . . . מד . . . .
[לל]גמיע אלמ . . . . . [עלה] כמ . . . ליסלף . . . . וא . . . . מנהמא
עלי אצלא[?] מיל . . . . עה . . . ומרתבתה ויסת . . . מע צרוב
ודלך . . . מ . . . רא מ[נ]קדון ל . . . . מתדברין באמרה והו אן
יכונו מרתאצין מתאדבין בין ידי . . . . רהם מם[מין?] ל . . . . ה . .
ורא . . . הם בתתריב אלאכ[רה?] מע אלשהואת . . . . תק . . . .
אלאראדאת ואלתקאצד עלי אלצרוריה מן כל פן ופן מן אמורהא אלדי
בדלך . . . . אלנפס מן אלעדאר ותצח מן אלאמראץ ותציר מן מראתב
אלמפארקאת ומן צחאבה אלעלויאת ורפק[ה] אלמלכותיאת מע כונהה

[und dies soll bestehen] in der Bekämpfung des Hässlichen in den Leidenschaften, und der Beschränkung alles Strebens und alles Gelüstens auf das Notwendigste in jeder Hinsicht. Denn nur dadurch kann die Seele von allem Lügenhaften befreit werden, kann sie von ihren Krankheiten gesunden und auch gehören zu denen, die auf den Stufen der separaten Intellecte stehen, und gehören zu ihren erhabenen Genossen und zu ihren geistigen Stützen, indem sie das Vergängliche und Unsichere zum Guten leitet. .... So sah auch David seine Seele gelangen zu einem ähnlichen Grade, und glücklich werden durch die Kraft eines solchen Glückes, und so spricht er mit den Worten von Ps. 103, 2 fgg. o Seele bekenne Gott, preise und rühme ihn, der dir geholfen und beigestanden hat, dich befreit hat von deinen Feinden, dich hat von deinen übrigen Leiden gesunden lassen .... Darum heisst es dort: preise meine Seele Gott, und vergiss nicht all' das, was Er dir erwiesen hat, wie es sich ergeben wird als Sinn und Bedeutung dieser Stelle, wenn wir mit Hilfe des hilfreichen Gottes dazu kommen werden. Mit den Worten in v. 22: Hilf mir aus dem Rachen des Löwen, sind gemeint die fremden, den Menschen vom Guten abziehenden Kräfte.

Cap. 27.

v. 4. [Er wünscht sich ein Leben erhaben über] jeder Unsicherheit, frei von der irdischen Unsicherheit, vielmehr nur die Sorge und die Hingabe für die Welt der weihevolleren geistigen Vorstellungen[1] und deren Annehmlichkeiten zu kosten. Dies ist der tiefer liegende Sinn des Verses. Die offen liegende Auffassung ist: das Verweilen im Gotteshause und das Wohnen in Jerusalem und das Vergnügen am beständigen Dienste Gottes daselbst für die Dauer seines Lebens, wie es die Worte כל ימי חיי besagen. Er erklärt hiermit, dass er ausser diesem keine andere

מדברה אלמרכבאת אלדי למא ראן[י] דוד ע״ה נפסה קד וצלת למתל
[הדה?] [אל?]מנזלה וסעדת בעטמה הדה אלסעאדה וקאל יא נפס
אשהדי אללה ועטמיה וסבחיה אלדי אעאנך ואנאתך וכלצך מן
אעדאוך ו . . . . . ך מן סאיר אלאמראץ וא . . . . . ך מן אל . . .
פראתי . . . מן אל . . . . ת [ברכי נפשי את ה׳ ואל תשכחי] כל גמוליו
(Ps. 103, 2) עלי מא סיתבין מן מקאצדה ומעאניה אדא וצלנא אליה
במעונה רב אלעון תעאלי דכרה פקאל הנא. v. 22 הושיעני מפי אריה
אלקוה אלנזועיה.

Cap. 27.

v. 4 . . . . . . אלתרכיבה אלצפיה מן אלכדור[ה] אלתראביה
ואלנטר ללצור אלמקדסה אלעקליה ואלאלתדאד בנעימהא, הדא עלי
סרה, ומענאה וטאהרה אלאקאמה פי בית המקדש ואלסכן פי ירושלם
ואלאלתדאד בעבאדה אללה תם עלי אלדואם טול מדה חיאתה כמא
קאל כל ימי חיי, ואוצח אן לא גרץ לה ולא מטלוב תתעלק בה נפסה

---

1 Vgl. hierüber, wofür Tanḥûm, in seiner allegorischen Erklärung von Jona, bei Kokowzoff St. Petersburg 1897, p. 21 des Sep.-Abzuges, den term.: אלצור אלמפארקה ללמואד „die von der Materie losgelösten Vorstellungen" anwendet, die Ausführungen von Kokowzoff, ibid. p. 150—151 Anm. 109. Dieselbe allegorische Erklärung der Stelle siehe auch bei David Kimḥi a. l.

Absicht verfolgt und kein Verlangen hat, an dem seine Seele hängt, und worin er nach Gott strebt und ihn sucht, dass die Dinge dieser Welt für ihn nichts Erstrebens- und Begehrenswertes haben und er sich ihnen nur mit grosser Enthaltung widmet, während er sich edleren und Gott näheren Dingen mit Eifer, Liebe und in Genügsamkeit mit dem Notwendigsten hingiebt. Dies wird auch ausgedrückt in der ersten Vershälfte, die eben besagt: ich erstrebe und verlange nur dies. Die Femininformen von אחת und אותה setzen die Ergänzung eines Wortes, wie שאלה, בקשה oder dergleichen voraus, was dem Sinne angemessen ist. ולבקר bedeutet: beständig am Morgen da sein, von בוקר Morgen abgeleitet[1]. Der Sinn ist: beständig, beharrlich sich dort aufhalten, wie in Exod. 30, 7, ständig an jedem Tage und an jedem Morgen. v. 6. Über meine Feinde, die mich zornschnaubend umgeben, und von denen es in v. 3 heisst: wenn auch sie mich umlagern. Zu ergänzen ist dabei אשר, ebenso wie in v. 7 vor קולי zu ergänzen ist entweder אשר oder בעת, zur Zeit[2], d. h. höre meine Stimme und nimm mein Rufen an, wann ich dich anrufe, zu dir hinstrebe und von dir etwas zu erlangen suche. v. 8. לך hat den Sinn von ענך „deinetwegen" wie לי in Gen. 20, 13, Jud. 9, 54[3]; eigentlich sollte es heissen: von dir spricht mein Herz zu mir, im Sinne von יעצני, es rät mir dazu[4], und führt mich dahin und weist mich darauf hin. Für פני sollte es eigentlich heissen פניו, da es sich ja auf Gott bezieht, zu dem er auch in den Worten לך אמר לבי spricht. Er will also etwa sagen: Mein Herz und mein Verstand weisen auf nichts Anderes mich hin, als Gott zu suchen, und lassen mich in Niemand Anderem meine Stütze suchen. Dann fährt der Dichter fort mit den Worten: Dein Angesicht o Ewiger suche ich, d. h. er will annehmen und in Gehorsam das beobachten, worauf ihn Herz und Verstand hinweisen, und wovon in den

ויקצד אללה פיה ויטלבה מנה סוא הד̇א לאן̈ סאיר אמו[ר] אלדניא ליס לה פיהא גרץ̇ ולא שוק והו עאמל פיהא באלזהד, ואמור אלאכרה ואלאקרב מן אללה עמלה פיהא באלחרץ ואלמחבה̈ ואלג̇את̈, פהד̇א הו קולה פי או̇ל אלפסוק אחת שאלתי מאת ה׳ אותה אבקש, לא אטלב גירה ולא אקצד [אלא̇ הד̇א. ואמ̇א] אלת̇אנית̇ אלד̇י פי אחת שאלתי ופי אותה אבקש יחתאג̇ תקדיר שאלה או בקשה או מא שבה ד̇לך ממ̇א יקום באלמעני. ולבקר בהיכלו, מענאה אלאצטבאח אלד̇[ד]איםמשתק̈ מן בקר ואלמעני אלמדאומה̈ ואלמלאזמה̈ מת̇ל בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות (Exod. 30, 7), דאים פי כל יום וכל צבאח.[1]

v. 6 על אויבי סביבותי, אלמחאיטין בי אלמחד̈קין חולי אלד̇י קאל ענהם אם תחנה עלי מחנה (v. 3) ופיה אצ̇מאר אשר סביבותי וכד̇לך.

v. 7 שמע ה׳ קולי אקרא, באצ̇מאר אשר אקרא או בעת אקרא, אי אסמע צותי ואקבל דעאי חין אדעוך ואקצדך ואטלב מן בין ידיך.[2]

v. 8 לך אמר לבי, במעני ענך, מת̇ל אמרי לי (Gen. 23, 10), פן יאמרו לי (Jud. 9, 54), פאלתקדיר עליך אמר לבי במעני יעצני לבי יעני דברני ואשאר עלי̈ במא . . . . . וקולה בקשו פני אלמעני פניו לאן̈ אלצ̇מיר ען אללה אלד̇י קאל לה לך אמר לבי כאנה̈ יקול אן̈ קלבי ועקלי לא ישיר עלי[?] ולא ידלני עלי טלב גיר אללה ולא ידעני אנ̇ני אעתמד עלי סואה. ת̇ם קאל את פניך ה׳ אבקש קבול ואמת̇תאל ומאעה̈ למא אשאר בה קלבה ועקלה אלד̇י קאל ענה לך אמר לבי. ובקשו נ̇מע מכאן פראד לאן̈ אלמעני עליך אמר לי לבי בקשו פניו

[1] Dieselbe Erklärung findet sich auch bei Ibn Ġanâḥ Wb. 106, 6, wozu noch, nach Note 51 ibid., eine Randglosse der Ms. Oxford — jedenfalls aus Juda Ibn Bal'âms Buch über die verba denominativa — bemerkt מאכו̇ד̇ מן בקר.

[2] So hat auch Saadia a. l. (ed. Lehmann p. VIII) ארא̇ רעות̇.

[3] Auch Saadia (ibid.) hat ענך. Vgl. auch David Kimḥi a. l. Das לי in Gen. 23, 10 übersetzt Saadia a. l. (ed. Der. p. 19) auch mit ענ̈י.

[4] Vgl. auch Dav. Kimḥi יסרני לבי.

Worten לך אמר לבי die Rede ist. בקשו ist Plural anstatt des Singulars, der eigentlich dem Sinne nach erforderlich ist: Der Dichter sagt nun, dass er dieses beobachten und darnach streben werde. „Ich suche Dich Ewiger“, und so mögest Du auch Deine Fürsorge für mich nicht verdecken und Dein Licht nicht vor mir verbergen. Möglich auch, dass mit den Worten בקשו פני der Dichter den Intellect selbst sprechen lässt, da er eigentlich die Ursache der Erkenntniss Gottes ist und den Menschen veranlasst, sich an Gott zu wenden. Die Worte אל תט etc. sollen nach Einigen so lauten אל תטה אפך לעבדך „Neige Deinen Zorn nicht zu Deinem Diener,“ d. h. beuge ihn nicht und lasse ihn nicht etwas thun, das wohl ihm selbst gefallen mag, jedoch ihn in Deinen Zorn fallen lässt und Deinen Unwillen über ihn hervorruft. תט ist ein transitives Hiphil, mit apocopiertem ersten und letzten Radical, wie ויך in Exod. 8, 25, ויז Lev. 8, 1 u. a. m. Die vollständigen Formen lauten, תנטה, וינכה, וינזה, mit Aufgehen des Nûn תטה, ויכה, ויזה. Auch das Pathach des ersten Radicals im Futur beweist, dass es eine Hiphilform ist. Nach Einigen wäre hinter תט zu ergänzen ידך oder משפטך und ähnliches, so dass zu übersetzen wäre: Neige oder beuge Deine Hand, oder Deinen Zorn oder Deine Führung nicht im Zorn gegen Deinen Diener, so dass das Transitive durch die Objecte von יד, משפט und dergleichen mehr zu erklären ist. אל תטשני bedeutet: verlass mich nicht und trenne Dich nicht von mir, ganz so wie תעזבני, ebenso wie תטוש in Prov. 1, 8.

v. 11. שוררי zeigt eine Verdoppelung des dritten Radicals einer schwachen Wurzel, שור, wie אשורנו Num. 24, 17, בשורי Ps. 92, 12. Die Verdoppelung ist wie in לוצצים Hosea 7, 5, von ליץ, wie in Prov. 14, 9. Der Sinn ist: die auf ihn mit feindlichen, lauernden Blicken sehen, wie עוין in I Sam. 18, 9, das von עין Auge abgeleitet ist[1]. Da 'א in אשורנו

פקאל אנّה אמתתל דלך ועמל עליה. את פניך ה׳ אבקש, פלא תתגנב
ענאיתך ענّי ולא תסתר גודך מן מקאבלתי. v. 9 אל תסתר פניך
ממני, וימכן אן בקשו פני לסאן חאל[2]) אלעקל לאנّה אלסבב פי
מערפהّ אללה ואלאתّנאה אליה. אל תט באף עבדיך, קיל אן תקדירה
אל תטה עבדך לאפך אי לא תמّילה[3]) ולא תחסן[4]) לה פעל מא
ירציה פיקע פי גצבך ופי מא יונב לה סכטך עליה, והו פעל תקיל
מתעדّי מחזוף אלפא ואללא מתל ויך הברד (Exod. 8, 25), ויז ממנו
(Lev. 8, 1) אלך, ואלכמאל אל תנטה, וינכה הברד, ויגזה ממנו,
ואלמנדגם אל תטה, ויכה הברד, ויזה ממנו, ופתח חרוף אלאסתקבאל
ידל עלי אלתקל וקיל אן פיה אצמאר ידך או משפטך ונחו דלך, ויכון
תקדירה אל תטה ידך או משפטיך באפך אל עבדך ויכון שרח אל
תט לא תמד או לא תמّיל ידך או אפתך או חכמך בגצב אלי עבדך
ויכון אלתעדّי אלי יד או אלי משפט ונחוהמא. אל תטשני, לא תתרכני
ולא תתכלא ענّי מתל אל תעזבני, ומנה קיל ואל תטוש תורת אמך
(Prov. 1, 8) ואלאצל מן[5]) מעט הצאן, לא נמשתים ולא עזבתים.
v. 11 למען שוררי מתצאעף אללאם מן אצל מעתל אעני אשורנו ולא
קרוב (Nu. 24, 17), ותבט עיני בשורי, (Ps. 92, 12), מתל תצעיף
משך ידו את לוצצים (Hos. 7, 5) מן לץ יליץ אשם (Prov. 14, 9)'
ואלמעני אלנאטרין לה נטר עדאוה ונגדר עלי מעני ויהי שאול עוין
את דוד (I Sam. 18, 9) אלמשתק מן עין, ואלאלף פי אשורנו אלף

[1] Diese Ausführungen Tanḥûm's, die sich auch mit seinen Bemerkungen I Sam. 18, 9 (ed. Haarbr. p. 32) berühren, beruhen auf Ibn Ǵan. Wb. 711, 21—22.

[2] Über den Ausdruck לסאן אלחאל bei Maimûni u. Tanḥûm vgl. Munk, Commentaire de R' Tanhoum sur Habakouk, Par. 1843 p. 94 No. 2.

[3] Ganz so Saadia a. l. (ed. Lehmann p. VIII). Doch weiss ich nicht, warum dieser ibid. p. 29, es mit „wanken lassen" wiedergiebt.

[4] Schwer verständlich ist hier dieses Wort. In der deutschen Wiedergabe folgte ich dem Vorschlage des Herrn Dr. Poznański.

[5] Hier muss nach dem Vorschlage des H. Dr. Poznański wohl folgendes ergänzt werden: דואת אלנר׳ין ואלנר׳ין מנרנם באלמ״ית (1 Sam. 17, 28) והו מן על מי נטשת מעט הצאן. Die Worte לא נמשתים ולא עזבתים sind entweder ein ungenaues Citat oder Corruptel des Copisten von Jer. 12, 7.

Num. 24, 17 ist das 'א der ersten Person im Futurum, wie in אראנו (ibid.) אקימנו, אשבנו. Nach einigen ist das ש in שוררי an Stelle des צ[1], indes bedarf es dieser Annahme nicht, da die Ableitung und Bedeutung des Wortes auch ohnedies klar sind. v. 12. אל תתנני bedeutet: liefere mich nicht ihrer Leidenschaft und ihrem Willen aus. So ist auch נפשו in Ps. 105, 22 aufzufassen: nach Maassgabe seines Willens, נפשכם in Gen. 23, 8: wenn dies euer Wille dies, und עזי נפש Jes. 56, 11, stark an Begierde[2]. Der erste Radical, das Nûn, ist bei תתנני aufgegangen in dem durch Dagesch verstärkten תנתנני, nach der Bildung von תשמרני. Die Bedeutung von ויפח ist: deren Mund Unrecht und Gewaltthat von sich giebt, d. h. die beständig davon sprechen und sich damit beschäftigen, wie ויפיח in Prov. 6, 19 „der beständig von Lüge spricht". Allerdings sind es zwei verschiedene Wurzeln, indem יפח hier zu einem Verbum mit schwachem ersten Radical gehört, der hier ein Jod ist, wovon die schwere Form תתיפח Jer. 4, 31 lautet, während יפיח Prov. 6, 19 von einem Verbum med. Jod ist, wobei das Jod das Futur bezeichnet, wie in יקים, ישיב, יזיד, יעיד, die auch Hiphilformen sind. v. 13. לולא etc. ist eigentlich ein Vordersatz, dessen Nachsatz fehlt, als welcher zu ergänzen wäre etwa „dann wäre ich in meinem Elende untergegangen, oder vertrieben oder weggerafft worden" und drgl. mehr[3], damit der Sinn und die Absicht des Satzes vollständig erreicht sind.

Cap. 28.

v. 1. Zu Dir, Ewiger, rufe ich, d. h. ich rufe keinen anderen ausser Dir an. Das Wort אל תחרש „schweige nicht" ist hier in übertragenem Sinne aufzufassen; es bedeutet das Lässigsein und Schweigen ohne zu antworten, abgeleitet von חרש, d. i. der durch Taubstummheit am Sprechen behindert ist. Der Sinn ist: stelle dich nicht taub und sei nicht lässig in der Annahme meines Gebetes und meines

אלמתכלם ללאסתקבאל מתׄל אל״ף אראנו, אקימנו, אשׁבנו, וקיל אןׄ
אלשי״ן פי שורדי בדל צאד, ומא נחתאג אלי דׄלך מן חית אןׄ אשתקאקה
ומענאה ואצׄח. v. 12 אל תתנני בנפש צורי, לא תׄסלמני לשהואתהם
וארארתהם, ומתׄלה לאסור שריו בנפשו (Ps. 105, 22) בראיהׄ וחסב
מראדה, אם יש את נפשכם (Gen. 23, 8) אן כאן דׄלך מן ארארתכם,
והכלבים עזי נפש (Jes. 56, 11), קוׄין אלשהוׄה, ופ״א אלפעל והי אלנון
פי נתן מנדגמהׄ פי אלתא אלשדידהׄ וכאן אלאצל תנתנני חן תשמרני.
ויפח חמס, אלמתפוׄהין באלזׄור ואלטׄלם אי אלמתכלמין אללאזׄנין בה
מתׄל ויפיח כזבים עד שקר (Prov. 6, 19) אלמתפוׄה באלכדׄב [4]
אלׄא אנׄהא אצלין, אמׄא ויפח חמס מעתל אלפא, אלי״א פאוה, ומנה
תׄקיל תתיפח תפרש כפיה (Jer. 4, 31), ואמׄא ויפיח כזבים מעתל
אלעין ואליא ללאסתקבאל וזנהׄ יקים, ישיב, יזיד, יעיד אלתי הי אפעאל
תׄקילהׄ מתׄלה. v. 13 לולא האמנתי לראות בטוב ה׳ בארץ החיים,
הדׄא שרט וגׄואבה מחדׄוף והו יחתאג תקדיר או אבדתי בעניי או
גורשתי או נגזרתי או מא שבה דׄלך ליתמׄ אלמעני ויכמל אלנרץׄ.

Cap. 28.

v. 1 אליך ה׳ אקרא, אי לא אנאדי גירך ולא ארעו סואך. צור
אל תחרש ממני, מנׄאו ומענאה אלנפלהׄ ואלסכות ען אלגׄואב, משתקׄ
מן אסם חֲרָשׁ אלדׄי הו אלאצםׄ באללפטׄ, לא תתצאמם ולא תתגאפל
ען קבול צלאתי ותתצׄרעי בל אׄנצת ואסמע דעאי וטלבתי הו קולה

---

[1] Vielleicht ist hiermit Saadia gemeint, der nach einem Ms. d. Bodlejana u. dem der Berl. kgl. Biblioth. hat מנאר״ resp. מנאררי (ed. Lehmann p. VIII Note 16, Ewald u. Dukes, Beitr. I p. 27), während eine andere LA. (Lehmann ibid.) מנאר״ hat.

[2] Ganz so lauten auch die Ausführungen von David Kimḥi, der gleichfalls Gen. 23, 8 anführt, hier u. Ps. 105, 22 u. Jes. 56, 11. Auch Saadia übersetzt Gen. 23, 8 (ed. Debr. p. 33) אן שׄאת אנפסכם.

[3] Vgl. hierzu auch die Bemerkungen bei Dav. Kimḥi a. l.

[4] Dasselbe hat auch Saadia hier (l. c.) u. Prov. 6, 19.

demütigen Flehens, sondern merk' und höre auf mein Rufen und Hilfesuchen. So drückt es auch der folgende Vers aus: Wenn ich dich um Hilfe anflehe und mich in Bitten vor dir demütige, höre auf meine Stimme und nimm mein Flehen an. דביר bedeutet nach Einigen den Ort des Allerheiligsten[1], nach anderen den Vorraum wie היכל in Ps. 5, 8[2]. Der Sinn ist auch so verständlich, trotz der verschiedenen Ausdrücke. v. 3. Vereinige mich nicht mit den Übelthätern und lass mich an ihrer Gemeinschaft nicht teilnehmen. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist das Ziehen und lange Anhalten; dann ist es übertragen auf das Langanhalten der Stimme in einem gewundenen Instrument oder das Ziehen aus dem Horn, wie במשוך היובל Exod. 19[3], 13, wo es eigentlich heissen müsste בקרן היובל, wie es auch thatsächlich so heisst in Jos. 6, 5. Dann ist aber auch sowohl קרן als auch יובל, worunter der Widder gemeint ist, ausgelassen, wie bei משכת Jud. 4, 6[4], welches den Sinn hat: „versammle"; wenn auch eigentlich nach dem Wortlaut gemeint ist das Stossen in die Posaune, damit sich alle, die es hören, um ihn sammeln, so ist aber doch mit der Wendung beabsichtigt: geh', rufe die Männer zusammen und vereinige sie zum Kampfe. Dann ist das Wort auch übertragen auf jede durch Übereinstimmung veranlasste Ansammlung zwischen Menschen und auf deren Vereinigung zu irgend einem Zwecke, wie משכו in Exod. 12, 21, wo der Sinn ist: sammelt euch zu Vereinigungen, beteiligt euch und tauschet nach Maassgabe des Bedarfes einer jeden Gesellschaft, wie es ihre Zahl erfordert; so geht es auch aus v. 5 dort hervor. Daher hat auch אל תמשכני die Bedeutung von אל תאספני: vereinige mich nicht mit den Frevlern, wie in Ps. 26, 9, was wir bereits auseinandergesetzt haben. Einige meinen dass משכת in Jud. 4, 6 die Bedeutung von „sich ausbreiten" hat, als wenn es ופשטת

בעדה. v. 2 שמע קול תחנוני בשועי אליך, מתי אסתגתת אליך
ותצרעת בין ידיך אסמע צותי ואקבל דעאי. אל דביר קדשך, קיל
מחראב קדסך, וקיל היכל קדסך מתל אל היכל קדשך ביראתך (Ps. 5, 8)
ואלמעני מפהום ואן אכתלף אללפט. v. 3 אל תמשכני עם רשעים
ועם פועלי און [5]), לא תחשרני מעהם ולא תגמעני פי צחבתהם מתל
אל תאסוף עם חטאים נפשי (Ps. 26, 9), ומחץ לנה משך אלגדב
ואלמד ואת סעיר לאמתראד אלצות פי אלחנ"[6]) ואנגדאבה מן אלקרן
או מן אלבוק במשוך היובל (Exod. 19, 13) אי בקרן היובל כמא
קיל כדלך פי [יה]ושע (Jos. 6, 5), תם אסקט דכר קרן ודכר יובל
אלדי הו אלכבש וקאל לך ומשכת בהר תבור (Jud. 4, 6) אי אחשר
ואגמע, ואן כאן אלמראד ואלמעני בצרב אלבוק לינחשר אליה ויגתמע
ענדה כל מן יסמע לכן מחץ אלקצד באלקול אמץ אחשר אלנאס
ואגמעהם ללחרב, תם אסתעיר לאגתמאע אתפאקי בין אלנאס ואשתראך
בין קום וקום פי גרץ מא, משכו וקחו לכם צאן (Ex. 12, 21), אי
אגתמעו גמאעאת גמאעאת ואשתרכו ואשתרו פי חסב כפאיה כל גמע
וגמע באלמעאדדה כמא קיל במכסת נפשות איש לפי אכלו (ibid. v. 5)
ומן הדא אלמעני קיל אל תמשכני עם רשעים במעני אל תאספני
כמא קיל אל תאסוף עם חטאים נפשי (Ps. 26, 5) עלי מא בינא.
ותם מן קאל אן מעני לך ומשכת בהר תבור אלאנבסאט כאל . . .

---

[1] Auch Saadia giebt es hier mit מחראב wieder (ed. Lehmann p. IX); vgl. auch Lehmann p. 31 Anm. 1. Cf. auch Abr. ibn Esra u. David Kimḥi a. l.

[2] Dort wendet auch Saadia dies Wort an (ed. Margulies p. 5).

[3] Saadia a. l. (ed. Derebg. p. 109) hat auch בצרב אלבוק. Auch I. G. Wb. 395, 17 bemerkt מתל בתקוע.

[4] Dav. Kimḥi a. l. fasst משך auf im Sinne von „an sich ziehen" durch Überredung, wie es im Neuhebr. des Talmud u. der Midraschim oft gebraucht wird.

[5] Diese Stelle bis ללחרב veröffentlicht Poznański ZHB l. c. p. 126 mit Hinweis auf Tanḥûm's Comm. zu Josua 6, 5, ed. Haarbrücker p. 9—10. — Saadia übersetzt hier (ed. Lehmann p. IX) תגרבני, wol weil חשר auch den Sinn von „wegraffen" haben würde, wie es auch aus seinem Comm. ibid. p. IX—X, hervorgeht.

[6] Meines Erachtens kann sehr wohl diese LA. beibehalten werden,

hiesse[1], wie auch ויפשטו Hiob 1, 17 gebraucht ist, פשטתם I Sam 27, 10, wo אל gleich אן ist durch Permutation der Dentalia. Indes entspricht es mehr dem Sinne und Bedeutung der Stelle, משכת im Sinne von „Sammeln" aufzufassen, da dort von einem Raubzuge nicht die Rede sein kann, denn der Zusammenhang erfordert eine Sammlung der Menschen zum Kampfe und nicht einen Plünderungszug. v. 5. Sie betrachten und beachten nicht, was der Verstand von ihnen fordert, und das wachsame Erkennen und die Aufmerksamkeit, welche die Lässigkeit abstreift, so dass sie durch ihre Vernachlässigung dessen in ihrer Unwissenheit bleiben, versunken in ihrer Blindheit, einhertreibend im Meere ihrer Unwissenheit, sich selbst verwundend im Blut ihrer Niedrigkeit, wie es in Jes. 5, 12 ausgedrückt ist: sie schauen nicht auf Gottes Thaten und sehen nicht das Werk seiner Hände; hierauf heisst es in v. 13: Darum muss mein Volk durch seine Unwissenheit in die Verbannung gehen, und als Endfolge wird in v. 14 angegeben: dadurch ist für sie das Verderben breit geöffnet. Mit יביטו ist dort gemeint das sich Hinwenden und genaue Betrachten, wie in Gen. 19, 17[2] und יבינו hier hat dieselbe Bedeutug wie ואתבונן I Reg. 3, 21, בינותי Dan. 9, 2, Prov. 23, 9 ibid. 7, 7 wo אבינה dasselbe bedeutet wie ואראו „betrachten", wie auch in Jes. 5, 12 יביטו dem ראו entspricht. Wenn aber es hier bedeuten sollte erkennen und verstehen[3], so müsste statt אֶל es heissen אֶת. Wer nun sich nicht mit der Erkenntnis beschäftigt und nicht beachtet wodurch er erweckt werden kann aus der Trägheit, so dass sich ihm daraus ein Untersuchen, Nachdenken und Betrachten ergiebt, der gleicht einem Toten, wenn er auch lebt, fühlt und sich bewegt, da er nichts bemerkt, nichts weiss und sich von nichts eine Vorstellung macht, so dass er ganz aufhört und sein geistiger Bestand aufgelöst wird, von ihm

כאלה קאל לך ופשטת כמא קיל ויפשטו על הגמלים ויקחום (Hiob 1, 17),
אל פשטתם היום (I Sam. 27, 10), במעני אן פשטתם היום, מן תרזף
דטלנת, וכונה חשר ונמע כמא קלנא אקום באלמעני ואצח פי אלגרץ
אד ליס ללגארה פי הדא אלמכאן מעני לאן אלקצד אנתמאע אלנאס
ללקתל לא גארה ונהב מאל. v. 5 כי לא יבינו אל פעולות ה' יהרסם
ולא יבנם, לם יתאמלו ולא אעתברו מא יזגב להם עקל ותיקן בצירה
ואנתבאה מן אלגפלה פבקו בגהלהם פי גפלתהם ענהם מסתגרקין
פי עמאהם סאבחין פי בחאר גהלהם מתצרבין פי דמא צרעתהם כמא
קאל ישעיה ע'ה ואת פעל ידיו לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו (Jes. 5, 12),
פאעקב דלך לכן גלה עמי מבלי דעת (ibid. v. 13), פכאן אלגזא לכן
הרחיבה שאול נפשה (ibid. v. 14) וקולה יביטו הו אלאלתפאת
ואלתנטר ואלתאמל, אל תבט אחריך (Gen. 19, 17), ומעני יבינו מתלה
סוי מן מעני ואתבונן אליו בבקר (I Reg. 3, 21), בינותי בספרים
(Dan. 9, 2), בין תבין את אשר לפניך (Prov. 23, 9), ואדא בפתאים
אבינה בבנים (ibid. 7, 17), מעני אבינה מתל מעני ואדא אלדי הו
תאמל ונטר כמא קאל איצא ואת פעל ה' לא יביטו אלדי הו מתל
ומעשה ידיו לא ראו סוי, ולו כאן מענאה עלם ופהם כאן את פעולות
ואת מעשה. פמן לם ישתגל בחכמה ולא נטר ותאמל מא ינתבה בה
מן אלגפלה ויציר לה בתת ופכר ואעתבאר פהו שביה באלמית ואן
כאן חי יתחס ויתחרך אלדי לא ישער בשי ולא יעלם אמר ולא יתצור
מעני פהו יתחלל ויעדם ותתפרק בניתה ולא יבק ל[ה] .... מען

---

ohne sie, mit Goldziher ZHB l. c. p. 185 in לחן, das hier, meines Erachtens, keinen Sinn giebt, zu emendieren.

[1] Damit ist gemeint Ibn Ġanâḥ; vgl. Wb. 395, 9 fgg.

[2] Saadia a. l. hat auch: לא תלתפת (ed. Derenb. p. 28).

[3] Hiermit steht Tanḥûm im Gegensatz zu Saadia, der es hier (ed. Lehmann p. 9) durch das von T. beanstandete פהם wiedergiebt.

keinerlei bestimmte Spur bleibt und kein Teil, der auf ihn hinweist, wie es in den Worten יהרסם etc. ausgedrückt ist. v. 6. Alsdann dankt er Gott, der sein Rufen und Streben nach ihm angenommen und ihn nicht der Schar derer zugesellt hat, die mit ihrer gänzlichen Auflösung und Nichtigkeit gekennzeichnet sind. v. 7. Gott ist meine Stärke, Schild und Schutz. Beide, עזי und מגני gehören zu den verbis geminatis, daher haben sie auch ein Dagesch, um das Aufgehen des einen der doppelten Radicale zu bezeichnen, wie wir es wiederholt erläutert haben. עזי ist wie die vollständig erhaltenen Formen עזוז Ps. 24, 8, עזוזו (ibid. 78, 5) בעזוז Prov. 8, 28. מגני ist wie מגן Gen. 15, 1, das eigentlich מגנן lauten sollte. Der infinitiv ist גנן Jes. 31, 5. Das praeteritum גנותי ibid. 37, 35 und 38, 6. II Reg. 19, 34 ähnlich wie סבותי Koh. 2, 28, חנותי Exod. 33, 19, die eigentlich lauten sollten גננתי, סבבתי, חננתי wie שמרתי, זכרתי. In ויעלז לבי hat לבי die Bedeutung נפשי „meine Seele", denn für diese ergiebt sich die Freude dadurch, dass ihre Kraft und Macht in Gott ist, dass Er es ist, der ihm Stärke verleiht und für sie sorgt, da Er ihr Schild und Schutz ist und der Anschluss an Ihn ihr Lohn ist, wie es in Gen. 15, 1 Abraham verheissen worden ist: ich bin dein Schild, dein Lohn wird sehr gross sein. עלז hat mehrere Bedeutungen; zunächst die der Freude und der Heiterkeit, wie hier. In dieser Bedeutung kommt es auch mit צ vor, wie עלץ I Sam. 2, 1, auch mit ס wie Prov. 7, 8, Hiob 39, 13. Dann hat es aber auch eine der Freude entgegengesetzte Bedeutung, nämlich „hin- und hergeworfen werden", auch das Erschlaffen, bei der Nähe des Todes wie יעלזו Jer. 51, 39, indem es analog dem Arab. ist[1], wo עלז אלמות bedeutet das Zittern und das sich Hin- und herwerfen, das den Kranken beim Nahen des Todes ergreift, infolge des Sinkens der Kraft und des Schwindens der Körperwärme. So ist auch das

ולא נז משאר אליה הו קולה יהרסם ולא יבנם. v. 6 ברוך ה׳ כי
שמע קול תחנוני. תֹם שכר אללה תעאלי אלדׄי קבל דעאה ומקצדה
ולם יכֹעלה מן רהט האולאי אלמוצופין באלתחלל ואלעדם ואלתלאשי.
v. 7 ה׳ עוזי ומנני, קוֹתי ותרסי וֻוקאיתי וסתרי והמא מן דׄואת אלמתׄלין
ולדׄלך המא משדׄין לאנדגאם אלמתׄל כמא ביֿנא כׄראת, עזי מן עזוז
ונבור (Ps. 24, 8), ועזוז ונפלאותיו (ibid. 78, 5), בעזוז עינות תהום
(Prov. 8, 28), ומנני מתׄל מגן לך (Gen. 15, 1), אצלה מגנון ומצדרה
גנון והציל (Jes. 31, 5), ואלפעל מאצׄי וגנותי על העיר הזאת
(ibid. 37, 35; 38, 36. II Reg. 19, 34), מתׄל וסבותי אני (Koh. 2, 28)
וחנותי את אשר אחון (Exod. 33, 19), ואלאצל וגנתי וסבבתי ותעגתי
מתׄל ושמרתי וזכרתי. ויעלז לבי, לבי ההנא במעני נפשי חצל להא
אלסרור ואלפרח למא כאן קוֹתהא ועזֹהא באללה והו אלמתׄקי להא
ואלמעתני בהא והו תרסהא וסתרהא ואלאתׄצאל בה אגׄרהא, כמא
קיל לאברהם אבינו ע׳ה אנוכי מגן לך שכרך הרבה מאוד (Gen. 15, 1).
ופי לגׄה עלז מעאני, מנהא אלסרור ואלפרח ואלבׄסׄטׄה[2]), מתׄל הדׄא,
וקד קיל איצׄא באלצׄאד עלץ לבי בה׳ (I Sam. 2, 1), שמחו ועלצו[3]),
ואיצׄא באלסין נתעלסה באהבים (Prov. 7, 18), כנף רננים נעלסה
(Hiob 39, 13). ומנה מעני צׄדֿ אלפרח והו אלאצׄטראב ואלגׄשׄ
ואלנזאע ללמות, והשכרתים למען יעלוזו (Jer. 51, 39) מגׄאנס לקול
אלערב עלז אלמות והו רעדׄה ואצׄטראב תאכׄד אלמריץׄ ענד קרב
אלמות לסקוט אלקוׄה ואנטפא אלחראר‍ׄה וכדׄלך כי רעתכי אז תעלחי
(ibid. 11, 15) יעני מן אגׄל שרֿך אלקדים אלסאבק תעלזין יעני תשרפין

[1] Die Vergleichung, so wie die ganze Erklärung der Stelle sind IÇ. Wb. 528, 9 fgg. entlehnt.

[2] Ich kann nicht Poznański ZHB l. c. p. 126 beistimmen, dies Wort in אלבטר zu emendieren, auch nicht trotz seiner Bemerkung ibid. p. 185, da hier nun von der heiteren Seelenfreude die Rede ist.

[3] Ich kann einen solchen Vers nicht belegen. Nach Meinung des Herrn Rabb. Dr. Brody-Nachod ist vielleicht gemeint der Vers ישמחו יעלצו Ps. 68, 4.

Wort תעלוזי in Jer. 11, 15 aufzufassen, d. h. wegen deiner früheren Schlechtigkeit droht dir der Untergang, so dass אז zusammenhängt mit כי רעתכי, als wenn es hiesse: wegen der Schlechtigkeit, die du früher begangen hast, wirst du untergehen. Dann hat עלז noch eine andere diesem entgegengesetzte Bedeutung, nämlich „kräftig und stolz sein" wie in Jes. 24, 8. Zeph. 2, 15[1] „die starke, herausfordernde".

משירי hat die Bedeutung von בשירי „mit meinem Liede"[2], d. h. ich will ihm danken, ihn preisen und rühmen mit meinen Liedern und Gesängen. אהודנו hat hier die vollständige Form mit dem ה' von הודה, wie יהודה Neh. 11, 7, יהודוך, Ps. 45, 18. Nach der sonst üblichen Regel sollte das ה wegfallen wie אודה Gen. 29, 35, יודו Ps. 99, 3, יודוך ibid. 145, 10, מודים I Chron. 29, 13, indem das ו als erster Radical eine Umwandlung des י ist und der dritte Radical wegfällt. v. 8. למו ist gleich לנו uns, mit Vertauschung des נ' für מ', ebenso ist es mit למו in Ps. 44, 10, und so giebt es noch mehrere solche Fälle, wo bei den Suffixen diese beiden Buchstaben mit einander tauschen. Denn es ist ja nicht anzunehmen, dass es sich beziehen soll auf die vorher in v. 5. genannten, vielmehr kann es sich nur beziehen auf die, die von sich selbst hier sprechen, die für ihre Seelen sorgen, und darnach streben, dass Gott ihre Macht und Stärke ist, ihre Unterstützung und ihr Beistand, indem er auf sie merkt, und sich ihrer erbarmt, indem er ihnen einen König giebt, der sie mit Gottes Hilfe führt, wie es in v. 9 ausgedrückt ist, wo רעם und נשאם beide die Bedeutung des Führens und Lenkens haben, wie רועי Ps. 23, 1 und שאהו wie auch ישא in Num. 11, 12[3].

Cap. 29.

v. 1.[4] Unter בני אלים ist die Welt der Sphären und der Sterne zu verstehen, da mit אלים selbst die Engel gemeint sind, die auch אלהים genannt werden in Ansehung dessen,

עלי אלהלאך ואלמות, ואז מתצל בקולה כי רעתכי כאנה קאל כי
ברעתכי אשר עשית בראשונה תעלוזי. ופיה איצא מעני מצאד להדא
מענאה אלקוה ואלשדה ואלכמר, שאון עליזים (Jes. 24, 8), העיר
העליזה (Zeph. 2, 15) אלקויה אלשדידה ואלוקיחה. ומשרי אהודנו,
אלמעני ובשרי, אי אשכרה ואמדחה ואחמדה ואסבחה בא....
ונשאידי ונא אהודנו כאמל בה"א הודה ומתלה יהודה לתפלה
(Neh. 11, 7), על כן עמים יהודך (Ps. 45, 18), ואלאמראר אן תחדף
מתל אודה את ה' (Gen. 29, 35), יודו שמך (Ps. 99, 3), יודוך ה'
(ibid. 145, 10), מודים אנחנו לך (I Chron. 29, 13), אלואו פ[א]
אלפעל מנקלב מן אליא ואללאם סאקט. v. 8 ה' עוז למו, מענאה
לנו באבדאל אלנון באלמים ומתל הדא תשיבנו אחור מני צר ומשנאינו
שסו למו (Ps. 44, 10), אלמעני לנו, וכתיר מתלהמא פי אלצמאיר
אבתדלת פיהא הדין אלחרפין אחדהמא באלאכר אד לא יליק אן יכון
ען אלמתקדמין אלדין קאל ענהם לא יבינו אל פעולות ה' יהרסם ולא
יבנם, בל הו ען אלמתכלמין אלראעין לאנפסהם אלקאצדין אן יכון
אללה עזהם וקותהם וחצן נותהם ועצדהם ושמאלהם בענאיתהם
ורחמתהם ימלכהם אלמדבר להם במעונה אללה לה כמא קאל פי
תמאם אלפסוק ומעוז ישועות משיחו הוא. וקאל פי אלדי בעדה
v. 9 הושיעה את עמך וגו' ורעם ונשאם מענאהמא אלתדביר ואלסיאסה
מתל ה' רועי לא אחסר (Ps. 23, 1) וקאל שאהו בחיקך כאשר ישא
האומן (Num. 11, 12).

Cap. 29.

v. 1 הבו לה' בני אלים, יריד בה עאלם אלאפלאך ואלכואכב
לאן אלים הי אלמלאיכה ותסמי איצא אלהים מן נחה חכמהא

---

[1] Auch dort will IG. עליזה in demselben Sinn, wie in Jer. 11, 15 u. 51, 39 auffassen, wegen des folgenden חלליך. In Jes. 24, 8 übersetzt Saadia (ed. Der. p. 34) mit עזאף, einer Art Spielinstrument, hingegen עליזה, 22, 2 (ib. p. 30) mit גולה „gross".

[2] Vgl. auch David Kimḥi.

[3] An letzterer Stelle wendet auch Saadia (ed. Derbg. p. 208) das von Tanḥûm angewendete סיאסה an, indem er übersetzt das אד׳ קלת לי סֻסהם.

[4] Vgl. zu diesen Ausführungen, wie auch zur Erklärung von

dass sie das, was unter ihnen ist, beherrschen und leiten, wie auch Gott in Deut. 10, 17 אלהי אלהים ואדוני האדונים genannt wird „der Führer aller Führer", da er der oberste Führer ist, der alles, was ausser ihm ist, lenkt, und das erste derselben sind die Intelligenzen, welche der Dichter mit Engeln bezeichnet, und unter ihnen ist der Rang der Sphären und der Sterne, und diese werden בני אלים genannt. Er erwähnt sie aber zuerst, da die Thätigkeit der Engel, der Intelligenzen und Wesen, wie auch ihr Erfassen, welches in ihrem Preis und ihrer Verherrlichung Gottes besteht, uns verborgen und unzugänglich ist für das Erfassen mit unserem Verstande, da wir uns in der niederen Welt befinden. Wir können jedoch einen Schluss auf das wenige, was uns davon klar ist, ziehen mit Hilfe der Welt der Sphären, da diese uns näher ist und ihr Erfassen dem unsrigen näher ist, auch unserem Vorstellungsvermögen näher steht als das Erfassen der separaten Intelligenzen. Diese Welt aber ist ohne Zweifel höher als die Welt der Elemente und darum ist sie ihr, infolge ihrer grösseren Erhabenheit, vorangestellt. Er erwähnt aber die Engel später, weil ihr Erfassen am Anfang schwer ist. Und so hat es auch Ezechiel bei der Schilderung der Merkaba gethan, indem er zuerst die Ḥajôt, dann die Ofanîm, die unter ihnen sind, und dann nach allem den Ḥaschmal, und was mit ihm zusammenhängt, erwähnt hat, obwohl dieses im Range den übrigen Welten vorangeht[1]. הבו ist eine andere Ausdrucksweise für נתן geben, deren sich auch das Targûm bedient; es hat hier den Sinn wie תנו לה' כבוד Jer. 13, 16. Es wird sowohl in der Singularform gebraucht, wie הבה Gen. 11, 3 und 4, wo es gleich תנה ibid. 30, 26 ist, als auch im Plural, wie hier und in der Form הבה ibid. 11, 7 und Exod. 1, 10. Auch die Femininform kommt vor, wie הבי Ruth 2, 15, für die aber auch הבה vorkommt,

ותדבירהא למא דונהא כמא סמי אללה תעאלי אלהי האלהים ואדוני
האדונים (Deut. 10, 17), חאכם אלחכאם לאנה אלחאכם אלמסתולי
אלמדבר לכל מא סואה ואול דלך אלעקול אלדי הי אלמלאכים עלי
לסאן אלשער, ודונהא מרתבה אלאפלאך ואלכואכב והי אלמסמאה
בני אלים וקדם דכרהא לאן אפעאל אלמלאיכה ואלעקול ואלנפוס
ואדראכתהא אלתי הו תסביחהא ותעטימהא כפי ענא מחגוב ען
אדראך עקולנא פי עאלם אלספל ואנמא נסתדל עלי אליסיר אלדי
ילוח לנא מן דלך בואסטה עאלם אלאפלאך לאנהא אקרב אלינא
ואדראכהא אקרב לאדראכנא ותצורנא מן אדראך אלעקול אלמפארקה
והו בלא שך אשרף מן עאלם אלאסטקסאת פלדלך קדמת עלידא
תקדים שרפיה ואכר דכר אלמלאיכהא לצעובה אדראכהא פי אלבדאיה
ודלך כמא פעל יחזקאל איצא אנה דכר אולא אלחיות תם אלאופנים
דונהא תם אלחשמל ומא אתצל בה בעד אלגמיע מע כונה אקדם
באלשרפיה עלי אל עלמין ואלעאלמין. והבו לגה מן נתן ותרגום נתן
יהב ויתן ויהב פהו במעני תנו לה' כבוד (Jer. 13. 16) והו יקאל
עלי אלפראד ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים (Gen. 11, 3)
הבו נבנה לנו עיר (ib. v. 4), תנה את נשי (ibid. 30, 26), ועלי
אלגמע הבו לה' ואיצא הבה נרדה (ibid. 17, 7), הבה נתחכמה לו
(Exod. 1, 10) ועלי אלמונת הבי המטפחת (Ruth. 3, 15), ואיצא
הבה נא אבוא אליך (Gen. 38, 16) מתל נשקה את אבינו יין
(ibid. 19, 32), וקד יסקט מן הבה אלה"א אלדי הו מזיד אבירא

Deut. 10, 17 Maimûni's More Nebûchim Th. II Cap. 6, 67; auch David Kimḥi a. l. המפרשים פירשו המזמור דרך פשוטו על נפלאות הבורא הנראים בארץ ובני אלים הם הכוכבים, המלאכים הם האלים והכוכבים כבנים להם.

[1] Vgl. hierüber More Nebûchim Th. III Cap. 5 und die Bemerkungen von Munk, Guide, III p. 33 Note 2. — Was die Wendung אל עלמין ואלעאלמין bedeuten soll, ist mir unklar.

wie Gen. 38, 16 gleich ibid. 19, 32. Auch fällt mitunter von הבה das ה weg, welches ein späterer Zusatz ist; so heisst es Prov. 30, 15 הב הב. So fällt es auch weg in הבו und הבי. Eigentlich sollte die Form lauten הָבוּ nach Analogie von רעו, רדו, צאו, bei denen gleichfalls der erste Radical weggefallen ist, so dass dieses Wort hier im Vergleich mit den anderen durch das Kamez unregelmässig ist, ebenso wie die Form אפו Exod. 16, 23 mit Zere, die eigentlich Chatef-Pathach haben sollte, wie עשו, חנו. Auch zeigt die Form eine ständige Apocopierung des ersten Radicals, des Jôd, da, wie bereits bemerkt, die Wurzel יהב lautet. Dies finden wir nur noch erhalten in יהבך Ps. 55, 23, über welches jedoch verschiedene Ansichten herrschen, ob es ein Nomen ist, wie דברך, בקרך, oder ein Praeteritum, wie שמרך, ידעך, יעצך[1]. Der Sinn von כבוד ist hier „Preisen, Erheben, Verherrlichen", und dies wird durch den erläuternden Zusatz von עז bewirkt. Das Preisen und Verherrlichen ist zu verstehen im Sinne von: Erfassen von Gottes Stärke und der Offenbarung seiner Allmacht und Weisheit und im Hinweis auf das Wunderbare seiner Thaten und das Erhabene seiner Eigenschaften[2]. v. 2. „Gebet dem Ewigen die Ehre seines Namens", d. h. rühmet und preiset ihn nach Maassgabe eures Erfassens der Grösse seines Wesens, die mit seinem Namen bezeichnet wird, d. h. nach dem, was hierzu gelangt von der reichlichen Ausströmung [des göttlichen Geistes][3] durch Vermittelung der erhabenen Intellecte, welche in Beziehung zu Gott gebracht werden, da sie ihm nahe sind und infolge ihrer hohen Stellung, und nach Maassgabe dessen, was sie hiervon erfassen. Wir haben auch bereits bemerkt, dass die Emanation des Intellectes כבוד genannt wird; deshalb ist auch hier zu שמו das Wort כבוד hinzugefügt, d. h. der Name Gottes, und es ist zu verstehen, als lautete es: Erweist Gott Ehre durch Verherrlichung seines

ויקאל לעלוקה שתי בנות הב הב (Prov. 30, 15), וכדלך הי מסקוטה מן הבו ומן הבי, וחקה אן יכון עלי זנה דעו רדו צאו אלמחדופה אלפאאת מתלה פגא הדא אלאצל כמא תרי כלהא בקמץ שאד עד באבה כמא נא את אשר תאפו אפו (Exod. 16, 23) איצא שאד עד באבה בצרי וכן חקה פתח חטף מתל עשו תנו ונא איצא דאים מחדוף אלפ"א והו י"א לאן אלאצל יהב כמא קלנא לם יוגד אלא סוי פי השלך אל ה׳ יהבך (Ps. 55, 23), ופיה כלף הל הו אסם זנה דרך בקרך או פעל מאצי זנה ישמרך ירעך יעצך. וכבוד הגא תסביח ותעטים ואכראם ושרחה אלעז ואלאכראם ואלעטמה במעני אדראככהא לעטמתה ומטהרה קדרתה וחןכמת]ה ודאלה עלי גראבה אפעאלה ושריף צנאתה. v. 2 הבו לה׳ כבוד שמו, יעני סבחוה ועטמוה בחסב אדראככם מן עטמה דאתה אלמעבר ענה באסמה ואלמעני בחסב מא יצל אליהא מן אלפיץ אלכרים בואסטה אלעקול אלשריפה אלמנסובה ואלמצאפה לה תעאלי לקרבהא מנה ועלו מנזלתהא ומא ידרכוה מן דלך, וקד קלנא אן אלפיץ אלעקלי יסמי כבוד ה׳ איצא לדלך כאן כבוד מצאף אלי שמו יעני שם ה׳ פכאנה קאל הבו לה׳ כבוד בכבוד שמו, אי בחסב מא תדרכוה מנה. v. 2 השתחוו לה׳ בהדרת קדש, הדר וכבוד קריב אלמעני פיכון הדרת קדש מתל כבוד שמו, אי אסגדו בין ידיה מאעה ותעטים ואמתתאל עבודיה לבהא קדסה ושרף עזה

[1] Vgl. Ḥajûġ. s. v. ed. Jastrow p. 45, wo beide Ansichten als möglich angeführt werden, und auch ידעך als Beispiel vorkommt. Saadia a. l. (ed. Baron p. VII) übersetzt es mit תקלך, „deine Last", vgl. ibid. p. 60 Anm. 10. Die Rg. 79 bei IG Wb. 277 hat יעמך.

[2] Vgl. hierzu More I Cap. 64 (Guide, I p. 83[a]): וקד יראד בכבוד תעטים אלנאס כלהם ללה בל כל מא סואה תעאלי יעטמוה לאן תעטימה אלחקיקי הו אדראך עטמתה פכל מן אדרך עטמתה וכמאלה פקד עטמה.

[3] Über פיץ vgl. Guide des Egarés I p. 244 Note, II. p. 102 Anm. 2.

Namens, d. h. durch das, was ihr von seinem Wesen erfasset. „Beuget euch vor Gott in heiliger Verehrung". הדר und כבוד sind sinnverwandt, so dass הדרת קדש, ähnlich wie כבוד שמו ist, d. h. beuget euch vor ihm in Gehorsam, in Verherrlichung und im Streben durch dienende Anbetung vor dem Glanze seiner Heiligkeit, der Erhabenheit seiner Macht und der Reinheit[1] des von ihm Ausströmenden, das zu euch gelangt durch Vermittelung der Welt der Intellecte, die auch הוד, הדר und כבוד genannt wird, wie auch vom Menschen dieselben Ausdrücke gebraucht werden. Es wird auch von der Welt der Sphären und der Sterne von ihrem Gehorsam, ihrer Anbetung und ihrem Erfassen der Ausdruck des Beugens gebraucht, wie in Neh. 9, 6. Der Sinn ist dort, dass sie belebt sind[2], Gottes Wesen erfassen, es verherrlichen und Gott gehorchen, in betreff dessen, dass er von ihnen verlangt die Leitung der niederen Welt, und gemäss des Guten und des Nutzens, der zu uns durch ihre Vermittelung gelangt, so dass sie offenbar Gott preisen, von seiner Macht sprechen, durch das, was uns offenbart wird von ihren Einflüssen; sie selbst sind erhaben durch seine gewaltige Weisheit, durch das, was uns aufgedeckt wird von ihrer Macht und ihrer Führung, die sie kenntlich machen in den von ihnen ausgehenden Wirkungen, wie es in der Erklärung von Ps. 19, 2 ausgeführt wurde[3]. Hierzu kommt noch, dass sie an und für sich auch erfassen Gottes Macht und ihn preisen wegen der so ausserordentlichen Erhabenheit seines Wesens und der hohen Stufe seiner Pracht und Würde. v. 3. Hiermit soll hingewiesen werden auf die Emanation, die vermittelst der Sphären auf die Welt der niederen Wesen gelangt. Das erste, was hierdurch zu Tage tritt, ist die gleichmässige Mischung der Elemente, das Aufsteigen der Dünste von der Feuchtigkeit, die sich sammelnden Gewässer, und als Folge hiervon die Gestaltung der Meteore [?][4] . . . . .

ותנזיה פיצה אלואצל אליכם בואסטה עאלם אלעקול אלמסמי איצא
הוד והדר וכבוד כמא קיל ען אלאנסאן לאגלה וכבוד והדר[5]. וקד
קיל ען עאלם אלאפלאך ואלכואכב ומאעתהם ועבודיתהם ואדראכהם
דלך וצבא השמים לך משתחוים (Neh. 9, 6), אי אנה[א] חיה מדרכה
מעטמה מטיעה ללה תעאלי פי מ[א] אראדה מנהא מן אלתדביר
ללעאלם אלספל בחסב אלאתאר ואלמנאפע אלואצלה אלינא בואסטתהא
פהי מעלנה בתסביחה נאטקה בעטמתה במא יטהר לנא מן אלאתאר
שאהדה בעטים חכמתה במא ינכשף לנא מן עטמתהא וחכמהא
מונדהא באלאפעאל אלצאדרה ענהא עלי מא תבין פי מזמור השמים
מספרים (Ps. 19, 21) מצאף אלי אדראכהא הי פי נפסהא מא תדרכה
מן עטמתה ותסביחה לעטים שרף דאתה ועל[ו] מנזלה עזה ווקארה.
v. 3 קול ה' על המים, אשארה ען אלפיץ אלואצל בואסטתהא אלי
עאלם אלספל אלדי אול מ[א] יטהר מן דלך אמתזאג אלאסתקסאת
וצעוד אלאבכרה מן אלרטובאת ואלמיאה אלמנתמעה ומ[ן] דלך
איצא תכוין אלאתאר אלע[אליה] . . . . .

---

[1] So glaube ich hier am besten תנזיה wiederzugeben.

[2] Vgl. hierzu More II, 5.

[3] Vgl. gleichfalls ibid.

[4] Mit אתאר עלויה bezeichnet man im Arab. die Meteorologie; vgl. Munk, Guide des Egarés II p. 421 Note 1. Maimuni selbst nennt sie an der entsprechenden Stelle in II, 30 (p. 69a Z. 1.) blos אתאר. Ob Tanḥûm hier dies gemeint hat, ist mir nicht ganz gewiss.

[5] Unsere Vorlage hat והדרת; gemeint ist wohl jedenfalls der Vers Ps. 8, 6.

Die Legende des Königs Manasse.

Von Samuel Krauss in Budapest.

Herr Professor E. Nestle, der mit der Fackel seines Wissens so oft in die dunklen Winkel des alttestamentlichen Forschungsgebiets hineinleuchtet, hat vor Kurzem das eherne Maultier des Manasse zur Sprache gebracht.[1] Ich fühle mich umsoeher veranlasst, mich über den Gegenstand zu äussern, als Nestle sich über meine Auffassung einer sprachlichen Seite jener Legende gewissermassen erkundigt; es sei mir nun gestattet, auch die Sache selbst zu erörtern.

Nach Nestle's Ergebnis muss die Vorstellung von dem ehernen Maultiere des Manasse, als auf missverstandenem Texte beruhend, aus der Welt geschafft werden, dafür sei zu setzen, „dass Manasse in ein Sternbild ζῴδιον eingeschlossen wurde". Nestle hat es unterlassen, uns deutlich zu machen, wie ein Mensch in ein Sternbild eingeschlossen werden könne, es sei denn Nestle gibt nach wie vor zu, dass der König in eine Vorrichtung eingeschlossen wurde, die die Form eines Stieres hatte, nur sei dieser Stier als Sternbild gedacht. Ich glaube jedoch, dass diese Auffassung auf einem Missverständnis beruhe. Der Ausdruck ζῴδιον, der für diese Auffassung als Ausgangspunkt dient, erscheint zuerst, wie Nestle angibt, bei Anastasius Sinaiticus zu Psalm 6, und ich setze die Stelle in integro hieher[2]:

[1] ZATW 1902, XXII, 309—312.

[2] Nach Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca, III, 732.

φασὶ γὰρ οἱ ἀρχαῖοι τῶν ἱστοριογράφων, ὅτι ἀπενεχθεὶς Μανασσῆς κατακλείσθη εἰς ζῴδιον χαλκοῦν ἀπὸ βασιλέως Περσῶν, καὶ ἔσω ὢν ἐν τοιούτῳ ζῳδίῳ προσηύξατο μετὰ δακρύων τὴν προσευχὴν τῆς ᾠδῆς αὐτοῦ.

Man sieht, dass das die einleitenden Worte zu dem Gebete des Manasse sind; die Kirchenväter hatten überhaupt nur in Verbindung mit der „Ode“ von der Legende zu handeln[1]. Noch kürzer ist die Fassung der Legende bei Damascenus (Parall. II p. 463) und in folgendem, ebenfalls von Fabricius angeführtem Texte: ἱστορῆται παρὰ Ἀφρικανῷ[2], ὅτι ἐν τῷ ᾄδειν τὴν ᾠδὴν τὸν Μανασσῆν, τὰ δεσμὰ διεῤῥάγησαν σιδηρὰ ὄντα: Die Fesseln barsten, obzwar sie ehern waren. Ohne Zweifel stecken auch in diesen Worten die zwei constitutiven Elemente der Legende: Manasse betete und seine Fesseln barsten. Von einem Sternbild ist hiebei nicht die Rede. Und ich behaupte, dass von einem Sternbild auch bei Anastasius nicht gesprochen wird. Oder ist es eine Ausdrucksweise, Manasse sei in ein ehernes Sternbild (ζῴδιον χαλκοῦν) eingeschlossen worden? Ist „ehern“ ein passendes Attribut zu „Sternbild“? Und sollte nicht wenigstens gesagt sein, in welches von den zwölf Sternbildern?

Das Wort ζῴδιον bedeutet oft nicht „Sternbild“, sondern „Bild“ überhaupt. Selbst in dem gangbaren Wörterbuche von Pape-Benseler wird ζῴδιον mit „Tierchen“, „Bildchen“ übersetzt; noch mehr aber erweist sich diese Bedeutung aus dem Gloss. med. et inf. Gr. des Ducange; ζῴδιον ist einfach statua quaevis und ist synonym mit ἄγαλμα. „Zacharias lib. 2 Dialog. c. 9 Ζῴδιον χαλκοῦν vocat in Lemmate, quod

---

[1] Siehe Schürer, Gesch. d. j. Volkes im Zeitalter J. Chr. III3 337.

[2] Die Kirchenväter wissen das also aus Sextus Julius Afrikanus, dem Vater der byzantinischen Chronistik. Auch Damascenus beruft sich auf Afrikanus, und auch die „alten Historiographen“ des Anastasius gehen wohl in erster Reihe auf Afrikanus zurück.

in textu εἴδωλον dicitur. — Epist. Hadriani I. Papa ad Constantinum et Irenem Impp. in Synodo VII. Act. I: ἄλλο γάρ ἐστιν εἰκών, καὶ ἄλλο ἄγαλμα, τουτέστι ζῴδιον." Auch das Palladium in Troja heisst ζῴδιον. Das ist deutlich genug: ζῴδιον ist nichts anderes als „Bild", ἄγαλμα. Suidas s. v. Μανασσῆς, der in Kürze unsere Legende mitteilt[1], bedient sich des Ausdruckes: ἐς τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα κατείρχθη. Das זודיון der Syrer (Barhebräus, Chron. XXIV, 22 und die syrische Didaskalia) hat gewiss dieselbe Bedeutung, so dass Payne Smith und Brockelmann im Unrechte sind, wenn sie dem Worte den Sinn von „Turm", „Burg" aufoctroyieren, während Arnold mit seinem simulacrum recht hat, denn in diesem Zusammenhange ist es die einzig mögliche Übersetzung von ζῴδιον. Der Versuch Nestle's, in Targum zu II. Chron. 33, 11 מולתא, welches gut überliefert ist, in מולחא zu ändern, entfällt demnach von selbst, wie er übrigens auch von sprachlichem Standpunkte unzulässig ist[2].

Bei der Erklärung der Legende haben wir es einzig und allein mit dem Ausdruck מולוות נחשא zu thun, wie er in Targum chron. überliefert ist. Wie käme es denn, dass diese späte Quelle die Legende in anderer Fassung hätte, als die älteren Quellen? Als älteste rabbinische Quelle ist Pesikta di R. Kahana anzusehen; hier steht מולי של נחשת (ed. Buber p. 162ᵃ; Aruch ed. Kohut V, 147 hat מולא), und ist das Wort stets masculin construiert: ועשו בו נקבים ונתנו לתוכ(ה)[ו][3] והסיק תחתיו אש. Dasselbe gilt von den Parallel-

[1] Die Andeutung Nestle's, Suidas habe das aus Cedrenus, ist unrichtig, denn Cedrenus 110 (p. 194 Bonn) hat gerade das Eisenbild nicht, obzwar die sonstige Geschichte Manasse's ganz wie bei Suidas mitgeteilt wird.

[2] Siehe Bacher in Revue des Études Juives, XLV, 293, der mit Recht ausführt, dass מול masculin ist, dessen stat. emphat. מולא wäre, nicht מולתא.

[3] In Kohut's Aruch steht לתוכה, in jer. Sanh. ed. Krotoschin mit

stellen: jer. Sanhedrin 28[c] מילא (nicht in מולא zu ändern, vielmehr hat sich hier der ursprüngliche J-Laut erhalten); in Esther Rabba zu V, 14 steht מולי (vgl. Abba Gorion z. St.), in Deuteron. Rabba c. 2 § 20 מולין.

Besonders diese letztere Form, מולין, ist es, die mich bewog, das Wort für *μίλιον = Kessel zu erklären (Byz. Zeitschr. II, 506), eine Erklärung, der ich auch in meinem Wörterbuche folge (Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud etc.; II, 325). Das lateinische mulus[1] also, „paradiert“, wie sich Nestle ausdrückt, in diesem Wörterbuche nicht mehr. Die älteren Erklärer, die das Wort für mula „Maultier“ nehmen, berufen sich stets auf den alten R. Natan, den Verfasser des „Aruch“; dem steht aber gegenüber die nicht minder alte und grosse Autorität des R. Salomon Jizchaki (Raschi), der zu bab. Sanh. 101[b] das fragliche Wort für „Kessel“ erklärt[2]. Noch älter ist das Werk „Pirke di R. Eliezer“, das in legendarischen Dingen immer consultiert werden muss, wo ganz deutlich מחבת אש „Feuerpfanne“ steht (c. 43). Hierzu kommt, dass Buxtorf in seinem rabbinischen Lexicon anführt, eine jüdisch-deutsche Uebersetzung habe in Targum zu Esther 5, 14 ebenfalls „Kessel“.

Diejenigen, die die betreffenden rabbinischen Nachrichten so deuten, dass Manasse in ein ehernes Maultier gesteckt wurde, sollten sich doch einmal die Frage aufwerfen, warum man sich das Marterwerkzeug gerade in der Form eines

---

Abbreviatur 'בתוכ, aber in Deut. Rabba das allein richtige לתוכו. Wenn מולי = mula, müsste es feminin construiert sein.

[1] Das ist übrigens nicht richtig, denn für מולתא, מולון muss mula angesetzt werden.

[2] Im Texte der gewöhnlichen Ausgaben des babylonischen Talmuds wird in Sanh. 101[b] zwar von Manasse gehandelt, aber es fehlt der Kern der Legende; diese selbst findet sich nur in dem aggadischen Sammelwerk „En Jacob“; s. auch Rabbinowitz, „Variae lectiones“ etc. z. St. In dem Commentar „Mathnoth Kehunna“ zu Ruth Rabba 5, 14 werden die Worte דוד של נחשת (= kupferner Kessel) Raschi zugeschrieben.

Maultieres vorstellte[1]. Lässt man es einen Stier sein, so hat man wenigstens die Analogie des Tyrannen Phalaris, der seine Opfer in glühenden Stierformen marterte. Auf diese Analogie berufen sich Fleischer (zu Levy's Chald. Wb. II, 582), Nestle und Bacher in ihren diesen Gegenstand behandelnden Artikeln. In einer der rabbinischen Quellen, in Targ. zu Esther 5, 14, scheint der Stier ausdrücklich genannt zu sein: ואם בתרא דנחשא נרמי יתיה כבר בזעיה מנשה ונפק מניה. Haman beratschlagt sich mit seinen Getreuen, mit welcher Todesart er dem Mordechai am gewissesten beikommen könnte; da kommt der Gedanke auf, dass falls sie ihn in ein תרא דנחשא werfen würden, sein Tod nicht sicher wäre, denn Manasse war es gelungen, ein solches Marterwerkzeug zu sprengen und davon hinauszugehen. Man muss zugeben, dass der Fall Manasse's für Haman's Absicht ebenso instructiv ist, wenn er sich auf einen Ofen bezieht, als wenn er sich auf einen Stier bezieht. Aber auch sprachlich redet die Stelle eher von einem Ofen: in einen Ofen kann man Jemand hineinwerfen, aus einem Ofen kann man hinausgehen. Würde man auch von einem Stier רמא und נפק gesagt haben? ich glaube nicht. An der defectiven Schreibung des Wortes תרא (statt תורא) kann kein Ausleger stillschweigend vorbeigehn; etwas ist an dem Worte in Unordnung. Ich vermute, dass die ursprüngliche Leseart תנורא (= Ofen) war; נו ist zuerst in ת corrumpiert worden, zwei ת nebeneinander schienen ungehörig und sinnlos zu sein, und so machten die Copisten תרא daraus. In bab. Sanh. 101[b] haben einige Mss. in der Tat תנורא, und dort ist דודא (= Kessel) daraus geworden, dem Sinne nach ganz passend.

[1] Eigentümlich ist es, dass Bacher (Agada der pal. Amoräer, III 736) in einem ehernen Maultier Manasse gemartert werden lässt, mit der Bemerkung, dass dies dem ehernen Stiere des Perillus entnommen, sei; warum ist man nicht bei dem Stiere geblieben?

Die Parallelstelle in Targum Scheni zu Esther 5, 14 (p. 257, 29 ed. Lagarde) lässt den Haman auf dieselbe Weise Rat pflegen, und da heisst es: In Feuer (נורא) kannst du ihn nicht werfen, denn sein Vater Abraham ist daraus gerettet worden. Da haben wir den Feuerofen, in den Abraham von Nimrod geworfen wurde, und demgemäss auch passend den Ausdruck werfen (רמא). Und da soll nun auf einmal im Midrasch zu Esther 5, 3, wo gleichfalls über die dem Mordechai zugedachte Todesart die Rede ist, von einem Maultier die Rede sein? Es heisst in diesem Midrasch: Wolltet ihr ihn in einen Feuerofen (כבשן אש) werfen, daraus sind Chananja Mischael Azarja befreit worden; in eine Löwengrube, daraus ist Daniel herausgekommen; wolltet ihr ihn in ein Gefängnis sperren, daraus ist Josef befreit worden; willst du unter einem מולי unter ihm Feuer anlegen, da hat man doch die Erfahrung, dass Manasse darin gebetet habe, Gott erhörte ihn, und er ging davon heraus. Dieses מולי, welches schon der Schreibung nach mit מולא* wovon מולתא, nicht identisch sein kann, ist allem Anscheine nach μίλιον = Kessel[1]. Manasse ist also nach der jüdischen Legende in einem Ofen oder in einem Kessel gemartert worden.

Ob das plausibel ist? Wenn man gegenüber dem Stiere des Phalaris als Ersatz um jeden Preis eine mythologische Reminiscenz haben will, so hat man die Beispiele des Pelias und Pelops, die in einem Kessel gekocht worden sind. Näher liegt uns aber die christliche Legende. Das Gesottenwerden bei lebendigem Leibe wird in so manchen Fällen das Schicksal der christlichen Märtyrer gewesen sein, ob-

[1] Hinsichtlich der Endung vgl. סנהדרין συνέδριον und hinsichtlich des U-Lautes vgl. מוליאר μιλιάριον Kessel; s. überhaupt Byz. Zeitschr. II, 506. Das Targum Chron. mit seinem מולוות, מולווחא scheint allerdings eher auf mula als auf *μίλιον hinzudeuten; allein diese einzige Quelle kann gegen ein Dutzend anderer Quellen, die מילין haben, nicht den Ausschlag geben.

zwar ich unter den zahlreichen Werken, welche die Strafen der christlichen Märtyrer behandeln[1], keines gefunden habe, welches von Gesottenwerden handeln würde. Zwar heisst es in einem den Märtyrertod des Laurentius behandelnden Gedichte: coctum est[2], allein das ist offenbar nur soviel, dass er verbrannt wurde, denn er wurde auf einen Scheiterhaufen gelegt[3]. Derartige Marterungen werden dennoch vorgefallen sein; so soll der h. Eustachius sammt Gemahlin und zwei Söhnen unter Hadrian in einem ehernen Stiere verbrannt worden sein[4]. Ein in Feuer erglühter Stier ist gleichbedeutend mit Ofen oder Kessel. Polycarpus, Saturninus, Sylvester, Leonardus, Eleutherius, Eustachius, Januarius, Victor von Mailand, Julitta, Blondina, Tryphaena, Perpetua, Pelagia, Theodata, haben einen Stier, einen glühenden Stier, oder einen glühenden Ofen zum Attribute[5]. Ich kann mich von der Gewissheit dieser Angaben nicht überzeugen, glaube aber, dass ein und der andere Fall doch richtig sein wird. Nach der aethiopischen Version der Legende wurden Bartholomaeus und Andreas in einem kupfernen Kessel gebraten[6]. Die Marterung in einem glühenden Stier, in einem glühenden Ofen, in einem siedenden Kessel wird also in römischer Zeit nicht unerhört gewesen sein[7], und in diese

---

1 Ich kenne sie aus Fabricius, Bibliotheca antiquaria, Hamb. 1760, c. XV de poenis, besonders pr. 757.

2 Bei Ruinart, Acta Martyrum, Verona 1731, f. 168ª Zeile 103.

3 super craticulam, ib. 171ª.

4 Kortholt, De persec. ecclesiae p. 119: in bovem aeneum ardentem inclusi, angeführt von G. Fr. Daumer, Die Geheimnisse des christl. Alterthums, Hamb. 1847, I, 15.

5 Diese bequeme Zusammenstellung entnehme ich dem Werke Daumer's. Ich gebe sie mit aller Reserve, da ich wohl weiss, dass Daumer kritiklos ist.

6 Lipsius, Apokryph. Apostelgeschichten und Apostellegenden, II, 2. Teil, 81. — Aehnliches im Korân: Sure 4, Vers 59.

7 Ich kenne noch aus der Sagengeschichte: Eine Jungfrau soll einen Eisenofen heiraten (Grimm, Märchen II, 197); ein böser Senn hatte

Zeit fällt auch die Manasse-Legende. Nicht eine mythologische Reminiscenz, sondern Thatsachen, vielleicht allzu häufige Thatsachen des wirklichen und gegenwärtigen Lebens liegen ihr zu Grunde. In der Hauptsache, gleich dem Kochfleische lebendig gesotten zu werden, stimmen sämmtliche Nachrichten überein, und da mag es schliesslich einerlei sein, ob das betreffende Werkzeug ein Stier, ein Ofen, ein Kessel oder eine Pfanne war. Die Alten hatten neben irdenen Öfen auch solche aus Metall[1], und ein Commentator zu En Jacob in Sanh. 101[b] gedenkt geradezu des mischnischen Ausdruckes נחשתו של תנור „das Kupfer des Ofens", und wir konnten beobachten, dass sämtliche Varianten der jüdischen Legende das Marterwerkzeug aus Kupfer sein lassen; dieser Punkt ist das Wesentliche, die Form des Marterwerkzeuges ist nebensächlich.

Noch gibt es Varianten, die das Werkzeug anders benennen. Im Midrasch-ha-Gadol zu Gen. 4, 13 (jüngst herausgegeben von Schechter, col. 114) heisst die Vorrichtung, in welche Manasse geworfen wurde, טיגן=τήγανον Tiegel, Pfanne, also immerhin ein Kochgeschirr. In der Pesikta, aus der wir vorhin die Manasse-Legende citierten, heisst es weiter unten (165[a]), die Propheten Cidkijahu und Echab (Jerem. 29, 22) seien vom Könige Babel's in einer kupfernen Pfanne (טיגן של נחשת) verbrannt worden. Das dient zugleich als Beweis, dass diese Art Marterung den Juden etwas durchaus geläufiges war, ja, da gerade vom

einen Knaben lang gequält und endlich in einem Kessel siedender Milch getötet (P. Cassel, Die Symbolik des Blutes, Berlin 1882, p. 24). Zoroaster forderte seine Genossen auf, sich zum Zeichen des Bundes mit ihm zu mischen; sie kochen ihn in einem ehernen Kessel, essen sein Fleisch und trinken sein Blut (aus De init. et orr. Religionum in Oriente dispersarum, ed. Bernstein, Berlin 1817, Sect. VI p. 69, bei Cassel a. a. O. p. 85).

[1] Kelim V, 11 תנור של . . . מתכת.

Könige Babel's geredet wird, kann darin sogar eine versteckte Anspielung auf römische Zustände liegen. In einer späten Midrasch-Compilation (Aggadath Esther 5, 14 p. 58 ed. Buber), wo gleichfalls über den Tod Mordechai's beratschlagt wird, heisst es: Wenn du ihn in Fesseln[1] werfen wirst, daraus ist ja Manasse unversehrt hervorgegangen. Die Legende ist hier noch mehr zusammengezogen, als in den oben mitgeteilten patristischen Quellen. Den Ausdruck חוחים II. Chron. 33, 11 erklären nämlich sämmtliche Aggadawerke, die bereits genannt worden sind, mit χειρομάνικον; daneben gab es noch das Schriftwort נחשתים zu erklären, und offenbar ist es dieses Wort, an das die Legende anknüpft, indem sie den Manasse in irgend einem kupfernen Marterwerkzeug gepeinigt werden lässt. Jener Esther-Midrasch nun enthält bloss den ersten zu erklärenden Schriftausdruck. Ausführlicher ist der Midrasch-ha-Gadol zu Gen. 4, 12, der überhaupt einige sonst nicht erhaltene Züge aufbewahrt hat. Die Stelle ist aramäisch abgefasst und darf vielleicht als Bruchstück eines aramäischen Manasse-Apokryphums angesehen werden. „Sie machten ihm ein Behältnis, das einem Stiere glich, und setzten ihn hinein . . . Da kam Gabriel, ging in das Behältnis, der Stier nieste, und er [Manasse] ging aus seinen Nasenlöchern hinaus[2]". Der hierbei angewandte Ausdruck פימקרי, jedenfalls griechisch, ist dunkel[3], ich übersetze es mit „Behältnis". Lehrreich ist

[1] Irrtümlich כפר מתקיא, das ist aus כירומניקיה χειρομάνικον corrumpiert, ein Wort, das in diesem Zusammenhange in allen Quellen erscheint, s. meine Lehnwörter II, 286.

[2] עבדו ליה פימקרי ודאמי לתורא ואותבוה גויה . . אתא גבריאל ועל ביה בגו פמקרי ועמש תורא ונפק מנחיריו.

[3] S. meine Lehnwörter II, 442. Bacher hält es für gleich mit פתכרא, einem persischen Worte, das im Targum den Moloch (aber auch Idol im Allgemeinen) bedeutet; die Sache ist zu unsicher, als dass auch dies die Beziehung zum Moloch gestatten würde. Wenn ferner Bacher den Ausdruck כמין מולי של נחשת dahin verwertet, dass nicht ein Kessel schlecht-

der Ausdruck: „ein Behältnis, das einem Stiere glich“; man kann also nicht ohne weiteres von einem ehernen Stiere sprechen; irgend eine Vorrichtung war es, die dem Stiere glich. Damit können wir uns auch zufrieden geben; auch der Kessel, der Ofen, die Pfanne konnten die Form eines Stieres haben, und insoferne laufen sämmtliche Nachrichten auf eins hinaus. Auch die Griechen, die von einem ζῴδιον, von einem ἄγαλμα sprechen, reden nicht ohne weiteres von einem Stier, sondern von Bild überhaupt, das natürlich auch einen Stier darstellen konnte.

In sprachlicher Beziehung finden wir also nirgends, weder bei Juden, noch bei Syrern, noch bei Griechen die ausdrückliche Angabe, Manasse sei in einen ehernen Stier gesteckt worden; sachlich jedoch scheint dies wohl angenommen werden zu müssen. Zu dieser Annahme veranlasst mich die Parallele mit dem Moloch-Bilde, an das ich dachte, noch bevor ich die trefflichen Ausführungen Bachers las. So wird nämlich der von den Karthagern verehrte Menschenkinder fressende Kronos von Diodor Sic. XX, 14 beschrieben: ἀνδριὰς κρόνου χαλκοῦς, und das war mit Feuer voll, und in den Schlund wurden die Kinder hineingeschoben. Die rabbinischen Quellen geben zwar dem Moloch die Gestalt eines Menschen, doch mit dem Gesichte eines Kalbes, oder jungen Stieres[1]; überall kehrt auch die Nachricht wieder, seine Statue sei eine eherne gewesen. Im Sinne der rabbinischen Legende ist die Beziehung zum Moloch wichtig, denn indem sie den Manasse in einem ehernen Werkzeug gemartert werden lässt, so ist das die entsprechende Strafe

hin gemeint ist, so sei bemerkt, dass allerdings ein Kessel, in dem ein Mensch gesotten werden soll, nicht Kessel schlechthin genannt werden kann; aber מולי als Wort bedeutet dennoch nur Kessel; auch sei an das ודאמי לתורא in Midrasch-ha-Gadol erinnert.

[1] Raschi zu Jerem. 7, 31 המולך שהיה של נחשת, angeführt bei Winer, Bibl. RWB[3] s. v. Molech.

für seine Verschuldung, dass er seine Kinder durch das Feuer geführt hat (II. Chron. 33, 6), nach dem bei den Rabbinen geltenden Grundsatze: מדה כנגד מדה Norm gegen Norm, That gegen That, Strafe nach Beschaffenheit der Sünde. Aber auch ohne positives Zeugnis können wir uns die Statue des Moloch leicht als Stier vorstellen, denn als eine Specification des Baals der Semiten wird wohl Moloch selbst die Gestalt eines Stieres gehabt haben, weshalb denn auch Manasse so gestraft wurde.

Zum Schlusse verweise ich sowohl auf den Ofen, als auch auf ein dem Pferde ähnliches Marterwerkzeug, das bei den Römern in Anwendung war, zum Beweise, dass es bei der Raffinerie, mit der man bei den Strafen vorging, in der That einerlei war, was die Marter verursachte. Renitente Sklaven wurden auf einen equuleus (von equus Pferd) gesetzt, eine Art Bock, auf dem die Glieder des Verbrechers durch Gewichte oder Winden ausgereckt wurden, und Marquardt, dem ich das entnehme, merkt zugleich an, dass dieses Marterwerkzeug namentlich bei den Martyrien erwähnt wurde (Privatleben der Römer, Leipz. 1886, p. 183 N. 7); es kam aber auch nicht selten vor, dass man den Verbrecher in einen Ofen warf, oder ihn mit Pech bestrich, um ihn so verbrennen zu lassen (Marquardt ib. p. 188). Namentlich letztere Grausamkeit, Bestreichung mit Pech, kommt in jüdischen Schriften bei Gelegenheit der sogenannten zehn Märtyrer unter Hadrian vor, und so haben wir auch in der Nennung von anderen Todesarten in erster Reihe an römische Zustände zu denken, aus denen heraus auch die Manasse-Legende erklärt werden muss.

Miscellen.

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

5. *Zum ehernen Maultier des Manasse.*

Im Anschluss an meine Mitteilungen in dieser Zeitschrift 22, 310 hat W. Bacher in der Revue des Etudes Juives XLV No. 90 S. 291—295 sehr dankenswerte Mitteilungen über „Le taureau de Phalaris dans l'Agada" gemacht, auf die ich die Leser verweisen möchte. Hier will ich nur auf eine Stelle hinweisen, wo aus dem Maultier oder Stier oder Sternbild ein Pferd geworden ist. Es ist das in der im Codex Ambrosianus der Peschito erhaltenen Apokalypse des Baruch. Hier heisst es in Cap. 64, 8 nach Ryssels Übersetzung (Kautzsch, Pseudepigraphen S. 437): „Denn als sein Gebet beim Höchsten Erhörung gefunden hatte, ward ihm schliesslich, als er in das eherne Pferd hineinfiel und das eherne Pferd schmolz, zur Stunde ein Wunderzeichen zu teil". Im syrischen Text steht סוסיא. Charles (The Apocalypse of Baruch London 1896, p. 107 f) übersetzt: „it served as a sign unto him at the time." Das ist richtiger. Der Zusammenhang zeigt, dass Manasse nur für eine kurze Zeit (πρὸς ὥραν) begnadigt, „nicht vollständig gerettet wurde" — so ist das folgende (gegen Ryssel und Charles) zu übersetzen.

6. *1 Sam. 15, 22.*

Kein Kommentator (Klostermann, Budde [auch nicht in SBOT], Nowack, Driver, Smith) erwähnt die Verschiedenheit

der Ausgaben עַד־אוֹר הַבֹּקֶר und עַד־הַבֹּקֶר. Und doch ist die Stelle eine der wenigen, bei denen es sich um das Fehlen eines ganzen Wortes handelt (s. Baer u. Michaelis). Weiter fragt sich, was אור sei; Infinitiv oder Substantiv? Jud 16, 2 übersetzen Budde und Nowack „bis der Morgen tagt", aber in den Wörterbüchern und Konkordanzen (Gesenius-Buhl, Brown-Driver-Briggs, Siegfried-Stade; Mandelkern) wird die Redensart unterm Substantiv gebucht. Die Septuaginta hat es Jud 16, 2 u. 1 Sam 14, 36 als Verbum genommen ἕως διαφαύσῃ ἡμέρα, sonst als Substantiv ἕως φωτός und an unserer Stelle nicht gelesen, die auch Brown-Driver-Briggs unter אור nicht aufführen. Trotz Jud 19, 26 wo עַד־הָאוֹר mit עַד־הַבֹּקֶר V. 25 wechselt und הָאוֹר nicht Infinitiv sein kann, da dieser nie den Artikel hat — was, beiläufig bemerkt, unsre Grammatiken zu vermerken unterlassen —, ziehe ich es vor in עד אור הבקר den Infinitiv zu finden, wie Strack, durch dessen Erläuterung zu 1 Sam 25, 22 (in seiner Grammatik) ich auf die Frage aufmerksam wurde. Das Targum schwankt zwischen גיהור, מיהר, מנהר, ist also auch mehr für den Infinitiv.

7. *Zu 1 (3) Reg 18, 27.*

Klostermann erklärt שיג für eine irrige Dublette zu שיח; das Wort gebe es im Hebräischen nicht, es sei von G nicht bezeugt, χρηματίζει gebe den Sinn von דרך לו wieder. Auch Siegfried-Stade bezweifeln das Wort; der Satz fehle in der LXX; ähnlich Gesenius-Buhl s. v. סיג. Kittel hält keine Silbe für nötig. Auch Benzinger erklärt, G übersetze, wie wenn sie gelesen hätte ויחד אולי דרך לו. Und doch zeigt ein Blick in Field und Hatch-Redpath, dass χρηματίζει Übersetzung von שיג und nicht von דרך ist. Field übersetzt die Angabe des Syrers über Symmachus ganz richtig: ἴσως ὁμιλεῖ ἢ ἴσως χρηματίζει (ܡܓܠܐ ܗܘ 'giebt Offenbarung') ἢ

ἐν ὁδῷ ἐστιν. In Jer. 32 (35) 30 steht χρηματίζειν in G zweimal für שׁאג; also ist von den 3 Buchstaben von שׂג der erste, ob als שׁ oder שׂ, und der letzte durchaus sicher. Und der Sinn ist auch gar nicht übel: „Vielleicht sinnt er oder orakelt er“. Die in neuerer Zeit beliebt gewordene Übersetzung „er ist beiseite gegangen“ hat, soweit ich sehe, weder in der Tradition noch in der Etymologie einen Anhaltspunkt. Sie ist zwar auch in die englische Revised Version aufgenommen worden, dürfte aber aufzugeben sein.

8. Psalm 2, 11.

„In Ermangelung eines Besseren schreibe ich וּשְׁחוּ statt נַשְּׁקוּ, resp. וְגִילוּ: Und bückt euch (vgl. Jes. 51, 23) mit Zittern!“. So Duhm im kurzen Hand-Kommentar. Unter Vergleichung von Ps. 22, 24[1] habe ich mir vor längerer Zeit וְגוּרוּ für וְגִילוּ in mein Psalterexemplar geschrieben, und veröffentliche es, den Lesern es überlassend, ob sie dies besser finden werden.

9. Zu den alphabetischen Psalmen.

Zu der letzten Strophe von Ps. 25 bemerkte Duhm 1899: 'Da Ps. 34 die gleiche Eigentümlichkeit aufweist und seine Unterschrift sogar mit demselben Wort פדה beginnt, so hat die von De Lagarde irgendwo ausgesprochene Vermutung, dass der Dichter seinen Namen פְּדָהאֵל versteckt anbringen wollte, viel für sich (vielleicht war es auch nur ein Abschreiber)'. Auch A. T. Kirkpatrick (Cambridge Bible for Schools) verweist auf Lagarde's Vermutung, aber umgekehrt: 'But this is very doubtful; and this verse at any rate is probably a liturgical addition to the original Psalm'.

---

[1] „Vgl. 38, 8“, was Duhm zu 22,24 verlangt, ist Druckfehler für 33,8.

Lagardes Vermutung stand zuerst in der Londoner Academy vom 1. Jan 1872 und besagte unter anderem: 'Phadael is undoubtedly the person mentioned in Nehem. VIII. 4 as a contemporary of Ezra, and who held a high rank in the Jewish community at that time. Phadaias might have been a brother of Phadael .... So for the first time the true name of a psalmist has come to light'. Vgl. Symmicta (1877) S. 107, wo der Artikel mit anderen wiederholt ist. Ich notierte mir dazu: Geiger, Monatsschrift 1872, S. 135, ohne jetzt sagen zu können, was dort steht. Lagardes Vermutung hätte aber, seit Bickell das alphabetische Lied des Jesus Sirach wieder entdeckt hat, nicht mehr wiederholt und gebilligt werden sollen. Denn dieses Lied weist ja gleichfalls die zwei Eigentümlichkeiten dieser zwei Psalmen auf, dass in ihm eine Strophe für Vav fehlt und nach der Thav-strophe eine zweite für P folgt. Ich sah darin, seit mir Bickell's Entdeckung bekannt wurde, ein Seitenstück zum griechischen Alphabet und eine sehr willkommene Bestimmung der Entstehungszeit dieser Psalmen. Dass die Syrer sogar ein dreifaches ܦ unterschieden, ist nicht bloss aus Barhebräus bekannt.

Ich füge noch eine zweite Bemerkung bei, die damit zusammenhängt. In Scrivener's Ausgabe der englischen Authorized Version ist in Ps. 35 der Buchstabe ו der zweiten Zeile des 5. Verses vorgesetzt, wie die anderen Buchstaben des Hebr. Alphabets den anderen Versen. Kirkpatrick sagt dagegen mit Recht: 'But throughout the Psalm each letter has a complete distich, and it is preferable to suppose that Vav is omitted as in Ps. XXV rather than that HE and Vav have only a single line each'. Er hätte nur auch auf Sirach verweisen sollen, und hätte auch schon Cassiodor anführen können, aus dem Sabatier zu Ps 25 anführt: Nunc autem noverimus hunc sextam & decimam nonam litteras

non habere; reliquas vero in textu Psalterii minio pingendas esse judicavi, ne qua legentibus confusa nasceretur obscuritas. Auch zu Ps 34 schrieb Cassiodor: Per totum psalmum verba prophetae sunt alphabeti hebraei litterae excepta sexta in capitibus versuum per ordinem ponentis. Ob es noch lateinische Psalterien giebt, die diese Zutat Cassiodors bewahrt haben, weiss ich nicht. Ich setze dabei voraus, dass er nur die Namen, nicht wie Scrivener die Formen der hebräischen Buchstaben beischrieb. Zu Ps. 119 haben einzelne Handschriften sogar nur die Übersetzung der Buchstabennamen als Doctrina, domus usw. Lehrreich sind die von Sabatier zu Ps. 111 zusammengestellten Bemerkungen der Kirchenväter über die Zahl der alphabetischen Psalmen. Hilarius und Ambrosius kannten nur 2, eben 111. 112, andere 4, ausser den genannten 119 und 145, Cassiodor schreibt zu Ps. 37: Memento quod istorum alphabetorum jam tertius Psalmus est, quoniam et ipsi ad septenarium numerum tendunt.

Wer ist der erste, der den alphabetischen Bau von Ps. 9. 10 erkannte? „Das Psalterium Brunonis (herausgegeben von Cochleus 1533) übersieht Ps. 9. 10, indem es nur 7 alphabetische Psalmen aufzählt" schreibt Delitzsch (Psalmen[3]). In der Synopsis von Johann George Starke (IV 1750) ist Ps. 25 noch „der erste unter den Psalmen" genannt „da die Verse nach der Ordnung des hebräischen Alphabets eingerichtet sind". Dagegen schreibt Rosenmüller in den Scholia IV, 1 (1798) zu Ps. IX: Eberhardus quoque Scheidius, quae nunc duo carmina sunt, olim unum fuisse putat continuum, ad seriem ordinemque literarum hebraicarum constructum und verweist dazu auf „Eichhornii Biblioth. litterar. Bibl. Vniv. P. II. Partic. V. p. 944." Die "Allgemeine Bibliothek" begann 1787 zu erscheinen. Ich meine, es wäre eine Pflicht der Dankbarkeit, zu Ps. 9. 10 den Namen Scheid's

zu nennen, wie zu Nahum 2 den des würtemb. Pfarrers Frohnmeyer[1] und zu Sirach 50 den Bickells und stets auch die Fundstelle anzugeben. Scheid's Namen finde ich in den von mir nachgeschlagenen Werken nur bei Rosenmüller. Die in den SBOT über die alphabetische Anordnung von Psalm 9 u. 10 erwähnten Aufsätze von Abbott und Cheyne sind mir nicht zur Hand.

10. Zu Jaddua als Dichter des 119 Psalms.

(Zu S. 113.)

Von befreundeter Seite werde ich zu der genannten Frage auf Johann George Starke, Synopsis Bibliothecae exegeticae in Vetus Testamentum (Leipzig 1750) verwiesen. Dort heisst es im vierten Teil in § 3 der Vorrede über die Psalmen:

> b) Der Talmudisten meinung ist, David habe das buch der psalmen vermittelst zehn ältesten geschrieben; durch die hand des ersten menschen den 102, durch Melchisedech nach der Schlacht des Abrahams mit Kedarlaomor den 110, durch Abraham unter den namen Ethans des Esrahiten, den 89, durch Mosen Ps. 90, durch Heman, durch Jeduthun, durch Assaph, durch die drey söhne Korah, Assa, Elkana und Abiasaph 2 Mos. 6, 27. Diese meinung ist keiner widerlegung fähig.
>
> c) Andere gehen zwar in bestimmung der verfasser so weit nicht zurücke, indessen halten sie dafür, dass der 88 und 89 ps. in die geschichte zwischen dem 1 und 2 Kapitel des 2 B. Mos. zu setzen sey. Im gegentheil will ein gewisser neuerer gelehrter manche psalmen viel jünger machen, und hält dafür, dass der 113—118 zur Zeit Esrä und Nehemiä bey gelegenheit der einweihung der thore und mauren zu Jerusalem gemacht worden, Neh. 12, 27, dass sie in der proceßion um die stadt könnten abgesungen werden, und suchet einen sonderbaren erweiß davon Ps. 118, 19, 20. Der

[1] nicht Frohnmayer (ZatW 21, S. 225). Er ist 1880 als Pfarrer in Lienzingen bei Maulbronn gestorben und hat (nach freundlicher Mitteilung des Sohnes, Prälat J. Frohnmeyer in Stuttgart, Herausgeber der Calwer Biblischen Geographie[12] 1903 etc.) seine Beobachtung zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Form der heb. Poesie gemacht, aber nicht selbst im Druck veröffentlicht.

112 psalm sey von Esra zu ehren des fürsten Nehemiä gemacht. Der 120. 135 bey den feyerlichkeiten, so Neh. 8 und 9. beschrieben werden. Der 136. sol auch zu derselben zeit nebst vielen anderen gemacht seyn, wie er denn in sonderheit von dem ersten psalm vorgibt, er sey auf Serubabel und dessen familie verfertiget worden. Den 119 psalm sol der hohepriester Jaddus Neh. 12, 22 gemacht haben. Wie aber dieser mann mit andern neuen meinungen wenig beyfall gefunden, so verdienet es auch diese nicht."

Soweit Starke. Aus diesen Mitteilungen wird es nun vollends leicht sein dem Mann, der offenbar ein Vorgänger der neueren Psalmenkritik war, auf die Spur zu kommen.

Zum 119. Psalm selbst besagt Starke's „Vorerinnerung":

'Dieser psalm, dessen verfasser ohne zweifel David ist (s. die vorrede über die Ps. § 3.) ist vieler Umstände wegen ein gar sonderbarer und merkwürdiger psalm . . . Es thun also die gelehrten nicht unrecht, wenn sie diesen 119. Ps. das güldene a. b. c. der heiligen nennen, wie ihm denn auch die Masora den namen des grossen alphabets gibt. Zu welcher zeit David diesen psalm verfertiget, und ob er ihn in seiner jugend aufgesetzt habe, sobald er nach erlegung des Goliaths an Sauls hof gekommen und als ein jüngling leicht hätte können verführet werden, v. 9 kan nicht mit gewissheit gesaget werden. a) Einige schliessen aus v. 24. 121. dass es geschehen, nachdem David bereits zur königlichen würde erhoben worden; b) und zwar habe er denselben zum besten seines sohnes Salomons aufgesetzt, sich nach demselben zu richten. Alles aber ist ungewiss'.

11. *Sommerfäden auf Hebräisch.*

Zu dem Hapaxlegomenon שבבים schreibt Hieronymus, nachdem er die Übersetzungen von Aquila, Symmachus, Theodotion und der Septuaginta angeführt: Nos autem ab Hebraeo didicimus Sebabim proprie nominari aranearum fila per aerem volantia quae dum videntur intereunt et in atomos atque in nihilum dissolvuntur. Hitzig meinte einstens mit Recht, dass in dieser Erklärung des hebräischen Lehrmeisters des Hieronymus etwas Wahres liege; Nowack hat sie 1880 in seiner Erklärung des Hosea noch angeführt,

aber verworfen; im Handkommentar nennt er sie nicht einmal mehr, sowenig wie Gesenius-Buhl [13]. Bei Siegfried-Stade steht sie mit Recht, aber nur bei Field finde ich, dass ebenso auch die Quinta erklärt: παραπλησίως τῷ τῆς ἀράχνης ἱστῷ. Nach letzterer Übersetzung könnte es scheinen dass sie כישבבים als ein Wort gelesen. Die Etymologie des Wortes habe ich noch nicht gefunden, da aber noch Rahmer, die Hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus schreibt (1902 S. 35), dass diese althebräische Erklärung des Hapaxlegomenon nur durch Hieronymus auf uns gekommen, mache ich auf das Zusammentreffen aufmerksam. Auch sonst trifft die Quinta mit dem Hebräer des Hieronymus nahe zusammen; vgl. insbesondere zu 6, 9[1].

12. *Zum Baal tetramorphos.*

Auf dem Hamburger Orientalistenkongress machte ich im Anschluss an die Nachricht der syrischen Bibel in 2 Chr. 33, 7, dass Manasse im Tempel ein Bild mit 4 Gesichtern aufgestellt habe, einige Mitteilungen über diese Idee. Es war mir damals nicht gegenwärtig, dass in der syrischen Apokalypse des Baruch daraus ein Götzenbid mit 5 Gesichtern wurde. Cap. 64 sagt von Manasse (s. Ryssels Übersetzung in Kautzsch, Pseudepigraphen S. 436): 'Und er machte eine Statue mit 5 Gesichtern: vier davon schauten nach den vier Wind(richtung)en, und das fünfte war auf dem Scheitel der Statue, wie um den Eifer des Allmächtigen zu reizen. Damals ergieng Zorn von dem Allmächtigen aus, dass Zion von Grund aus zerstört werden sollte usw'. Charles (The Apokalypse of Baruch, London 1896, S. 106) bemerkt neben der Verweisung auf die syrische und arabische Übersetzung

---

[1] Zu meiner Bemerkung über die Schildkröte (S. 133) wäre jetzt auch auf Rahmer a. a. O. S. 45 zu verweisen.

von 2 Chr. 33: But the form of the tradition nearest to the text is found in the Talmud, Sanh. 103b: 'At first he made for it (the idol) one face and in the end he made for it four faces, that the Shechinah might see and be provoked'.

Es wäre sehr dankenswert, wenn ein Gelehrter wie Bacher auch diese Vorstellung zum Gegenstand genauerer Mitteilungen machen würde.

13. Tresterwein im Alten Testament.

Dalman hat im Aramäisch-Neuhebräischen Wörterbuch S. 432 folgendes:

"תֶּמֶד x. m. (temetum) Tresterwein.

תְּמַד x. Pi: 1. Tresterwein aufgiessen. 2. mischen. Ni: gemischt werden". x bedeutet dass ein Wort Fremdwort sei.

תֶּמֶד vinum aqua delibutum in Aruc. gab schon de la Boderie 1572. Buxtorf 1640 schreibt תֶּמֶד—lora, lorea (deutsch: Lauer, Leuer) und giebt die nötigen Belegstellen. Wer zuerst temetum beigezogen hat, weiss ich nicht; und falsch wäre es, wenn Rahmer recht hätte, der in den „Hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus" zu Obadja 16 schreibt (S. 61):

> „Zu תמיד, welches die LXX mit οἶνον übersetzen, bemerkt Rosenmüller in seinen Scholien z. St., sie hätten חמיר = חמר gelesen. Da aber schon in der Mischna und Tosifta das Wort תמד für besondes guten und scharfen Wein geläufig ist (cfr. Orlah I, 8), so dürfte eher anzunehmen sein, dass der griechische Übersetzer des Obadja תמיד für identisch mit תמד nahm."

Ich kann die Frage nicht entscheiden, nur dagegen muss ich protestieren, dass die lora, schwäbisch die Leire ein „besonders guter" Wein wäre[1].

[1] Vgl. „Zum Spinnen ist die Leire schon recht" in C. Dillmann, der Schulmeister von Illingen (1901) S. 184. In Grimm's Wörterbuch

14. Gomer Bath Diblaim.

Die Namen seien interessant, sagt Wellhausen zu Hos. 1, 3 weil völlig undurchsichtig. Riedel hat ihnen neuerdings in seinen alttestamentlichen Untersuchungen eingehende Aufmerksamkeit geschenkt. Rahmer citiert (die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus. Die Commentarii zu den kleinen Propheten 1902) aus Hieronymus: Gomer interpretatur τετελεσμένη id est consummata atque perfecta; alii θώρακας id est loricas, significari putant. Sunt qui mensuram sive amaritudinem suspicentur, qui recte dicerent, si Gimel non haberent. Deblaim παλάθας sonat, quarum in Palaestina permagna copia est. Welche Wortverwechslung der Bedeutung lorica („Panzer") zu grunde gelegen haben mag, ist uns unerklärlich, sagt Rahmer dazu. Auch ich bin noch nicht dahinter gekommen, da die Annahme einer Verschreibung von θώρακας aus ἄνθρακας doch unwahrscheinlich ist. Ich komme auf den Namen nur, um ein Citat mitzuteilen, das denselben vielleicht doch durchsichtig macht. In seiner Schrift über das Matriarchat citiert Wilken S. 14 aus Djābir ben Abdallah, Moslim III 312.

„Wir pflegten Mot'aheiraten zu schliessen gegen eine Handvoll Datteln und Mehl zur Zeit des Propheten und Abubekrs, bis Omar uns solches verbot." Dies legt die Frage nahe: könnte nicht auch ein Feigenkuchen oder zwei in Israel ein Preis für ein Frauenzimmer gewesen sein: eine die sich um einen Feigenkuchen kaufen lässt? Natürlich schreibe ich das mit allem Vorbehalt, nur als Frage. Interessanter ist mir die Frage, welche griechischen Lexica oder Kommentare Hieronymus benutzt haben mag.

---

fehlt Leire in Bd. 6 Sp. 712, u. Sp. 684 unter Leier die Angabe, dass Leire im Schwäbischen weiblich ist.

Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schmaʿ.

Von Lic. Dr. Aug. Frhr. v. Gall.

Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schmaʿ, der in Fajûm gefunden und von seinem Besitzer Mr. W. L. Nash der Universitätsbibliothek von Cambridge geschenkt wurde, hat begreifliches Aufsehen erregt. Da derselbe aber vielen Lesern dieser Zeitschrift nicht zugänglich sein wird[1], dürfte es angebracht sein, ihn nochmals zu veröffentlichen und kurz zu besprechen. Der Text ist in Quadratschrift, nicht gerade kalligraphisch, auf Papyrus geschrieben und leider nicht überall intakt, sodass natürlich ein Urteil über die fehlenden Teile nicht gefällt werden kann.[2] Ich halte mich in der Wiedergabe des Textes an die in dem Burkitschen Aufsatz gebotene Photographie. Der Text ist überall lesbar, nur in der 20. Linie sind Cook und Burkit darüber nicht einig, ob תחמוד oder תתאוה zu lesen ist. Fast scheint mir ersteres das richtige.

[1] Siehe die Publikationen über ihn:
Cook St. H. A., A Pre-Massoretic Hebrew Papyrus, PSBA 24. 7/8 S. 272 [vergl. Bibliogr. S. 195].
Burkit F. C. The hebrew Papyrus of the Ten Commentdements, s. Quart. Rev. XV no. 59. S. 392—408.

[2] Im Text sind die Ergänzungen mit [] versehen.

I. Text.

Z. 1. [אנכי י]הוה אלהיך אשר [הוצא]תיך מארץ מ[צרים]
Z. 2. [לוא יהיה ל]ך אלהים אחרים [על פ]ני לוא תעשה [לך פסל]
Z. 3. [וכל תמונה] אשר בשמים ממעל ואשר בארץ [מתחת]
Z. 4. [ואשר במי]ם מתחת לארץ לוא תשתחוה להם [ולוא]
Z. 5. [תעבדם כי] אנכי יהוה אלהיך אל קנוא פק[ד עון]
Z. 6. [אבת על בני]ם על שלשים ועל רבעים לשנאי [ועשה]
Z. 7. [חסד לאלפים] לאהבי ולשמרי מצותי לא ת[שא את]
Z. 8. [שם יהוה א]להיך לשוא כי לוא ינקה יהוה [את אשר]
Z. 9. [ישא את ש]מה לשוא זכור את יום השבת [לקדשו]
Z. 10. [ששת ימי]ם תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום [השביעי]
Z. 11. [שבת ליהוה] אלהיך לוא תעשה בה כל מלאכה [אתה]
Z. 12. [ובנך ובתך] עבדך ואמתך שורך וחמרך וכל ב[המתך]
Z. 13. [וגרך אשר] בשעריך כי ששת ימים עשה י[הוה]
Z. 14. [את השמי]ם ואת הארץ את הים ואת כל א[שר בם]
Z. 15. וינח [ביום] השביעי על כן ברך יהוה את [יום]
Z. 16. השביעי ויקדשו כבד את אביך ואת אמ[ך למען]
Z. 17. ייטב לך ולמען יאריכון ימיך על האדמה [אשר]
Z. 18. יהוה אלהיך נתן לך לוא תנאף לוא תרצח לו[א]
Z. 19. [תג]נב לוא ת[ע]נה ברעך עד שוא לוא תחמוד [את]
Z. 20. [אשת רעך ל]וא תחמוד את ב[י]ת רעך שד[הו ועבדו]
Z. 21. [ואמתו וש]ורו וחמרו וכל אשר לרעך
Z. 22. [ואלה החק]ים והמשפטים אשר צוה משה את [בני]
Z. 23. [ישראל] במדבר בצאתם מארץ מצרים שמ[ע]
Z. 24. [ישרא]ל יהוה אלהינו יהוה אחד הוא וא[הבת]
Z. 25. [את יהוה א]ל[היך בכ]ל ל[בבך . . . .]

II. Bemerkungen.

Der Text der Zehn Gebote, die uns der Papyrus bietet, ist nicht der von Ex. 20, 2—17, sondern der von Deut. 5, 6—18. Das erhellt schon aus seiner Zusammenstellung mit dem שמע von Deut. 6, 4 f. Das Blatt wird daher nicht

der Teil einer Torahandschrift gewesen sein, sondern diente der Erbauung oder vielleicht gar demselben Zwecke, dem auch heute noch in jüdischen Familien das Schma‘, mit andern Stellen der Tora zusammengestellt, dient, fein zierlich auf Pergament geschrieben, als Talisman, an die Thürpfosten genagelt oder beim Gebet an Arm und Stirn gelegt zu werden.

Interessant sind die Abweichungen des Fragments in dem Texte unserer zehn Gebote, insbesondere von dem, welchen Deut. 5 jetzt bietet, und es ist zu untersuchen, welche Vorlage er hatte. Erst dann können wir uns über seinen Wert ein Urteil erlauben.

Orthographischer Art sind folgende Varianten: Es findet sich jedesmal לוא für לא. Auch קנוא (Z. 5) für קנא, תעבוד für תעבד (Z. 10), יאריכון für יארכון (Z. 17) und תחמוד für תחמד (Z. 19) sind dahin zu rechnen. Es sind Pleneschreibungen, die unserm hebr. Text unbekannt sind und aus dem Bedürfnis herauswuchsen, die fehlenden Vokale anzudeuten. Alte Schreibweisen haben sich in שמה für שמו (Z. 9) und בה für בו (Z. 11) erhalten. Die Schreibung ויקדשיו (Z. 16) für ויקדשו ist ein interessanter Beleg dafür, dass die jetzt im Mass. Text beim Nomen im Plural allgemein überlieferten Schreibungen יו oder ו (jetzt punktiert mit Kamez) die Formen aiŭ oder eŭ meinen, wie ja daneben die Form ehu (יהו) sporadisch im Mass. Texte noch vorkommt.

Viel wichtiger als die graphischen Varianten sind die Wortvarianten von unserm herkömmlichen Dekalog in Ex. 20, 2. ff. und Deut. 5, 6 ff. So fehlt gleich im ersten Satz מבית עבדים. Im 3. Gebot lesen wir וביום השביעי שבת ליהוה für ויום השביעי שבת ליהוה. Hier scheint das Fragment mit G. (Ex. 20, 10. Deut. 5, 14) zu gehen, obwohl τῇ δὲ ἡμέρᾳ auch Übersetzung unsers hebr. Textes sein könnte. Dagegen hat Fragment in Übereinstimmung mit G. (ebds.) und Sam.

(Deut. 5, 14) לוא תעשה בה für einfaches לא תעשה, sowie in Übereinstimmung mit dem Deut. Text und G. (Ex.) וכל בהמתך für ובהמתך und mit G. (Ex. Deut.) שורך וחמרך, während der Massor. Text des Deut. ושורך וחמרך hat. Das ברך יהוה את יום השביעי ויקדשיו על כן entspricht dem Massor. Text des Ex., der für השביעי nur השבת hat, entgegen G. Im vierten Gebot liest das Fragment den Text von G. (Deut. 5, 16) למען ייטב לך ויאריכון ימיך על האדמה, den G. (Ex. 20, 12) durch den Zusatz הטובה erweitert, während der Massor. Text des Deut. die Worte למען ייטב לך zwar liest, sie aber mit ו hinter ימיך und vor על האדמה einschiebt. Den Zusatz von Deut. bietet das Fragment nicht. Von der herkömmlichen Reihenfolge der Gebote weicht das Fragment insofern ab, als es liest 1. לוא תנאף, 2. לא תרצח und 3. לא תגנב. Es geht hier ganz mit G. (Deut. 5, 17—19) und teilweise mit G. (Ex. 20, 14—16), wo wohl לא תנאף an der Spitze steht, aber dann zuerst לא תגנב kommt und zuletzt לא תרצח. Anders freilich Lucian, A, F., Syr. Hex., Ald., Compl., Cod. III. VII. X. 18. 19. u. a., die die gewöhnliche Reihenfolge haben. Im neunten Gebot liest Fragment עד שוא statt עד שקר (Ex. 20, 16), wie Deut. (5, 17). Auch im letzten Gebot folgt Fragment dem Deuteronomium- text (H. und G.), der von G. auch Ex. 20, 17 gegeben wird. Einzelheiten natürlich abgesehen wie das erste לוא, was nur im hebr. Text des Deut. mit der Kopula verbunden ist; oder das zweite לוא, das wir auch Ex. 20 (H. und G.) sowie Deut. 5, (G.) haben; oder ושורך, was aber sich auch Ex. 20, 17 (H. und G.) und Deut. 5, (G.) findet. Ist für das zweite תחמוד nach Burkit תתאוה zu lesen, so würde das mit dem hebr. Text von Deut. 5 stimmen. Das Fragment hat nun anschliessend an den Dekalog einen Zusatz, der sich nur Deut. 6, 4 (G) vor dem Schma' findet. Dieses selbst schliesst wie in G und Marc. 12, 29 mit אחד הוא.

Ob der Schreiber einen hebr. Text des Deut. vor sich hatte, der alle die gekennzeichneten Abweichungen von unserm mass. Text aufwies, oder ob einzelne dieser Abweichungen sich daraus erklären, dass er aus dem Gedächtnis schrieb und daher den Wortlaut des Ex. einmischte, wird sich bei der Knappheit des Fragments nicht entscheiden lassen.

Berichtigungen zur kleinen (und grossen) Concordanz von Mandelkern.

von Mayer Lambert (Paris).

Die zweite Seitenzahl bezieht sich auf die grosse Concordanz. Das Eingeklammerte ist nicht zu korrigieren.

S. 1 s. v. האב lies (Ez 18,) 9.
S. 1 s. v. אָבִי lies (2 Sam) 14, 9 st. 14. 9.
S. 1 s. v. אביך lies (Jes 58,) 14 st. 4.
S. 3 s. v. אבותם füge hinzu 2 Ch. (28, 6).
S. 4 s. v. האבין lies Dt st. Et
S. 8 s. v. אָדָם füge hinzu (Ez 36,) 17.
S. 9—16 s. v. לאדניו lies 2 R (5, 4) st. 1 R.
S. 11 s. v. אהביה füge hinzu (Prov 8, 1) K[1].
S. 11 s. v. אהל füge hinzu (Z. 5) (Lev 4,) 18.
S. 11 s. v. אהל lies (Lev 8,) 31 st. 13.
S. 11 s. v. אהל str. (Z. 7) Lev 4,) 18.
S. 11—19 s. v. אהל lies (Nu 31,) 54 st. 53.
S. 12—20 s. v. לאהליך lies 2 Ch (10, 16) st 2 R.
S. 12 s. v. או lies (Lev 5) 2^4 st. $2^{2 \cdot 2}$.
S. 12 s. v. או lies (Lev 15), 29 st. 29^2.
S. 12 s v. או lies (Lev 5,) 11 st. 11^2.
S. 12 s. v. או lies (Lev 11,) 32^3 st. 32^2.
S. 12 s. v. או lies (Lev 13,) 48^4 st. 48^3.

---

[1] In der grossen Concordanz lies S. 18 a — אהביה K.

[2] In der grossen Concordanz fehlen die Worte: או בנבלת בהמה טמאה.

S. 12 s. v. או lies (Lev 21,) 18^3 st. 18^4.
S. 12—20 s. v. או lies (Lev 22,) 28 st. 27[1].
S. 82 s. v. בהמה fehlt Ex (9, 25).
S. 112 s. v. גבעת lies 1 Ch st. 2 Ch (21, 30).
S. 136—260 s. v. נגזו lies Nah st. Neh (1, 12).
S. 137 s. v. נגזר lies (Jes) 53, (8) st. 33.
S. 203 s. v. בהזורותיכם lies Ez st. Ex (6, 8).
S. 205—364 s. v. יזרע lies Dt st. Nu (21, 4).
S. 206 s. v. זרק lies (Nu 19,) 13 st. 30.
S. 228—395 s. v. החליתי lies 1 R (22, 34) st. 2 R.
S. 229 s. v. התל lies (Ez) 14. 22 st. 14, 22.
S. 279 s. v. יודע lies Ex (33, 16) st. Es.
S. 304—502 s. v. הציתו lies (Jer) 51 (, 30) st. 50.
S. 309—509 s. v. ויארו lies 2 S (11, 24) st. 1 S.
S. 318 s. v. תושע lies Jer st. Jes (23, 6. 33, 16)
S. 320 s. v. נותר lies Ex st. Ez (10, 15).
S. 323 s. v. ונכבדתי lies (Ez 28,) 22 st. 32.
S. 330 s. v. מכור lies Jer st. Jes (11, 4).
S. 361—606 s. v. יכתו (Jer) 46 (, 5) st. 16.
S. 399—673 s. v. נימלא lies 2 R (10, 21) st. 1 R.
S. 421 s. v. נאם lies (Jes) 22, 25 st. 22. 25.
S. 452—750 s. v. נסיכי lies Jos st. Jes (13, 21).
S. 454—752 s. v. הנעצוצים lies Jes st. Jer (7, 19).
S. 461—763 s. v. תנצל lies 2 R st. 1 R (19, 11)
S. 477—786 s. v. ינתקו lies Jes st. Jer (33, 20).
S. 481 s. v. יסגר lies Ez st. Ex (46, 2)
S. 489 s. v. ונסלח fehlt Nu (15, 25).
S. 534 s. v. למעלה fehlt Esr (9, 6).
S. 535—879 s. v. ונעלם lies (Lev. 5,) 3 st. 8.
S. 591—967 s. v. יפקד lies (1 R 20,) 39 st. 29.
S. 649—1038 s. v. קצך lies Jer st. Jes (51, 13).

[1] Lev. 22, 27^2 steht mit 17, 3.

S. 650 s. v. וְקָרָא lies (Dt) 17, 19 st. 17. 19.
S. 662—1055 s. v. קְרָאָה füge hinzu 1 Ch 9, 22.
S. 697—1104 s. v. ורפאתם lies Jer st. Jes (33, 6).
S. 722—1135 der Artikel שְׁאָט fehlt ganz: בִּשְׁאָט Ez 25, 15. 36, 5 שְׁאָטֵךְ Ez 25, 6[1].
S. 736—1155 s. v. השבהו lies (1 R) 13 (,18) st. 12.
S. 807 s. v. ואתה lies (Ez) 21, 11 st. 21. 11.
S. 900 s. v. דויד füge hinzu (1 Ch) 4, (31).

Die Partikeln ב und ל mit pronom. Suffixen fehlen bis auf die 3. Person Pl.

I. Nachtrag.

Bei der Durchsicht obiger Stellen verglich ich gelegentlich auch die Korrekturen in meinem Handexemplar der grossen Concordanz mit dem kleinen Exemplar und fand dabei in diesem folgende Corrigenda.

S. 323 נִכְבָּד fehlt 2 Sam vor (23, 19. 23).
S. 322 וַתִּכְבַּד lies (1 Chron) 10, 3 st. 13.
S. 322 יְכַבֵּד lies (Mal) 1, 6 st. 16.
S. 323 הִכְבִּיד lies Jes 8, 23 st. Jer.
S. 323 כָּבוֹד lies (Zach) 2, 12 st. 11.
S. 416 fehlt zu תמרורים Jer 31, 21.
S. 479 הֵסֵב fehlt 2 Chr. vor 21, 9.

Lic. Dr. Frhr. von Gall.

II. Nachtrag.

S. 489 Sp. 1 lies bei סלה Ps 52, 5. 7. statt 57.
S. 790 Sp. 1 lies bei וששה Esr 2, 13. 14. 22. statt 13. 22,
S. 876 Sp. 2 lies bei אמון 2 R 21 statt 2 S 21.
S. 925 Sp. 3 lies bei אדני יהוה Jud 16, 28 statt 29.
S. 926 Sp. 3 lies bei יכניה 1 Chr 3 statt 2 Chr.
S. 941 Sp. 2 lies bei וישרון Jes 44, 2 statt 42, 2.

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Jacob (ZAW, 1899, S. 350) hat das nur für 36, 5 bemerkt.

Über das angebliche Vorkommen des biblischen Gottesnamens יהוה Jahve in altbabylonischen Inschriften.

Von Dr. phil. et med. Hermann Algyogyi-Hirsch in Wien.

In seinem ersten Vortrage[1] hat *F. Delitzsch* bekanntlich folgende drei Personennamen, [Keilschrift][2], [Keilschrift][3] und [Keilschrift][4], welche sämtlich aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie herrühren sollen, auch einer breiteren Öffentlichkeit mitgeteilt, in welchen er den Namen des biblischen יהוה erkennen wollte, woraus er dann die weitestgehenden religionsgeschichtlichen Schlüsse zog. Diese drei Personennamen, welche den babylonisch-nordsemitischen, bezw. kana'anäischen Ursprung des allgewaltigen, die Welt beherrschenden biblischen Jahve beweisen sollen, müssen nun nach Delitzsch's decidierter Behauptung unbedingt Ia-a'-ve-ilu, Ia-ve-ilu und Ia-ú-ilu umschrieben werden, indem das „m“ in „Ia-ú-um-ilu“ als „Mimation“ aufzufassen sei.[5] Nach Delitzsch können diese Namen unverkennbar nur als Jahve-el und Jahu-el = bibl. Joel = Jehô-el, was wieder aus Jahve-el verkürzt ist, gedeutet werden. Hierdurch sei aber das Vorkommen und die Verehrung von יהוה in der Form des Monotheismus schon bei den in Babylonien zugewanderten nordsemitischen bezw. kana'anäischen Stämmen inschriftlich bezeugt und der

[1] I, 2 S. 46.
[2] Bu 91, 5—9; 314 Obv. 3. C(uneiform) T(exts) VIII, 20 I, 2 S. 74.
[3] Bu 91, 5—9, 544 Z. 4 C. T. VIII, 34 I, 2 S. 74.
[4] Bu 88, 5—12, 329 C. T. IV 27 I, 2 S. 76.
[5] Ebenda S. 74.

biblische Jahve-Glaube demnach fremden „kana'anäischen" Ursprungs. Obwohl Delitzsch in den Anmerkungen zur 2. Ausgabe seines ersten Vortrages bereits selbst leisen Zweifeln gegen diese seine Deutungen und Schlussfolgerungen Raum gab, so sprach er sich schon einige Wochen später in seinem zweiten Vortrage nichtsdestoweniger wieder und zwar mit aller Entschiedenheit in obigem Sinne aus.[1] Auf die hierdurch hervorgerufene polemische Literatur, sowie auf die bekannten, von verschiedenen, sehr beachtenswerten Seiten gemachten Erklärungsversuche der ersten zwei Namen soll hier indessen nicht eingegangen werden, zumal Delitzsch in den Anmerkungen zur 2. Ausgabe seines ersten Vortrages speziell die letzteren ausführlich berücksichtigt und, mit der einzigen Ausnahme des Erklärungsversuches und der stichhaltigen Einwände *Bezold's* gegen die Richtigkeit seiner Lesungen, in der Tat auch *widerlegt hat.*

Die von vorneherein sehr ansprechende Gleichsetzung Bezold's von [cuneiform] mit [cuneiform][2], welche Delitzsch indessen ohne ausreichende Begründung abzutun versucht hat, ist freilich inzwischen durch eine neue Collation *J. Oppert's* ebenfalls gegenstandslos geworden[3], da Oppert feststellen konnte, dass auf Grund des Originals

[1] II S. 29f.: „Und deshalb müht und quält man sich (damit nämlich der Offenbarungscharakter des Jahve-Glaubens nicht ernstlich in Frage gestellt werde) jene Namen hinwegzudeuten, dabei vor keinem Mittel zurückschreckend — aber ob auch die Wogen speien und schäumen, bleiben gleich einem Leuchtturm in dunkler Nacht die Namen der Abkömmlinge nordsemitischer Beduinen um 2300 v. Chr. bestehen: „Gott (d. i. Jahve) ist Gott", „Jahu ist Gott".

[2] Catal. p. 2210a Zeitschr. f. Assyr. XVI S. 416.

[3] Yâbi-il möchte ich, nebenbei bemerkt, mit einem aramäischen (ev. auch kana'anäischen): יהבאל zusammenstellen vgl. die C. I. S. Inscr. aramaicae No. 78 abgedruckte Siegelinschrift: לאליהב und arab. והבאל C. I. S. I No. 1; 42; 244 u. ö. gr. Οὐάβηλος neben אלוהב. Über den Wechsel der Stellung der Gottesbezeichnung in theophoren semitischen Eigennamen vgl. weiter unten S. 365.

der erste Name unbedingt Ia-up-pi-ilu transscribiert werden müsse[1] d. h. also dass das Original statt [Keilschrift] vielmehr [Keilschrift][2] biete, so dass der erste Name in folgedessen für die von Delitzsch aufgerollte Jahve-Frage nunmehr nicht weiter in Betracht kommt. Bezolds Einwände gegen die Richtigkeit der Lesung Ia-ve-ilu bleiben jedoch aufrecht, denn die Umschreibung des gewöhnlich „pi" gelesenen Zeichens [Keilschrift] mit einem der übrigen Lautwerte[3] also beispielsweise mit „ve", wie dies Delitzsch u. A. getan haben, ist nur unter bestimmten Umständen zulässig. Eine solche Berechtigung liegt, wie Bezold[4] richtig bemerkt, bei Eigennamen nur dann vor, wenn 1) Varianten die Lesung „wa, (ve), wi" des gewöhnlich „pi" gelesenen Zeichens [Keilschrift] stützen oder 2) die zweifellose Identität einer babylonischen Namensschreibung mit einem sonst wohlbekannten Namen vorliegt. Durch diese zweifellos richtigen Bemerkungen Bezold's sind aber die Lesungen Delitzsch's bereits arg erschüttert worden, da er ad 1) keine einzige Variante für seine Lesung beibringen kann und 2) die zweifellose Identität von Ja-ve-ilu mit einem supponierten Jahve-el nicht vorliegt, indem der Name in biblischen Eigennamen nur in der abgekürzten Form Jehô, Jô etc., niemals aber in voller Form erscheint. Delitzsch freilich glaubte die stichhaltigen Einwände Bezold's ignorieren zu können, und in seiner Gegenkritik fortfahrend behauptete er, dass die von einigen

---

[1] J. Oppert „Bibel und Babel" Ost und West 1903 Heft III Sp. 155 und 156 Anmerkung.

[2] Da aber das Zeichen [Keilschrift] „ub, up" auch den Lautwert „ár" hat, so ist meines Erachtens die Lesung Ia-ár-pi-ilu vorzuziehen vgl. S. 368 Anmerkg. 2.

[3] me (ve), mi (vi), ma (va), vu (vu), a, (auch „ia" in den El-Amarna Texten), tu, tal, tam, nach Bezold a. a. O. auch „bi".

[4] a. a. O.

Assyriologen vermutungsweise vorgeschlagene Lesung Ia-(a')-pi-ilu auch nicht in Betracht kommen könne und zwar, wie er scheinbar verblüffend bemerkt, hauptsächlich auch deshalb nicht, weil „eine kana'anäische Verbalform *ia'pi*, *iapi* einzig und allein von einem Stamme הפה o. ä. hergeleitet werden könnte, ein solcher Stamm aber nicht existiert"[1]. Damit glaubt wohl Delitzsch auch etwaigen weiteren Versuchen eine Lesung Ia-(a')-pi-ilu zu begründen ein für allemal den Boden entzogen zu haben.

Nach den vorstehend angeführten zutreffenden Bemerkungen Bezold's steht indessen bereits soviel fest, dass Delitzsch's Lesung Ia-(a')-ve-ilu schon von vornherein unwahrscheinlich war. Eine auch nur halbwegs sichere Lesung dieser Namen ist allerdings nahezu ausgeschlossen, wenn es nicht gelingt anderweitig bekannte, ähnliche Namen in vollkommen einwandfreier Weise zum Vergleiche heranzuziehen. Es fragt sich nur, ob nach dem derzeitigen Stande unserer Kenntnisse solche Beispiele überhaupt beigebracht werden können? Ähnliche Namen lassen sich nun in der Tat in altbabylonischen Inschriften selbst und zwar in solchen aus dem Tontafelfunde von El Amarna in vollkommen einwandfreier Weise nachweisen.

Als ich zum erstenmal den Namen 𒅀 𒉿 𒀭 bei Delitzsch[2] las, da fiel mir sofort der Name des in den Briefen Rib-Addi's von Gûbli (gr. Byblos, phoenik. und hebr. גבל) so häufig genannten, kana'anäischen Stadtobersten Ia-pa-ilu Addi ein. Soweit der Text der Briefe Rib-Addi's (= kana'anäisch רב־הדד)[3] nicht verstümmelt ist, begegnen wir in denselben dem Namen Iapa-ilu Addi's, der ein heftiger Gegner

[1] I, 2 S. 75.
[2] I, 2 S. 46.
[3] J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et IV. Paris 1899. p. 228 Anmerkung.

Rib-Addi's und als solcher Verbündeter des mächtigen Amoriterfürsten *Abd-aširta* (= kana'anäisch עבד־אשרה)[1] bezw. dessen Sohnes und Nachfolgers Aziru (kana'anäisch עזר = 'Azar)[2] sowie Zimrida's (= kana'anäisch: זמרידע zu punktieren wohl זְמְרִידָע)[3] von Sidon war, in der ideographischen Schreibweise *Ia-pa-ilu Im* an 16 Stellen.[4] Nach dem Zusammenhang zu schliessen war er jedoch sicher noch häufiger erwähnt. In dem zweiten Bestandteil des Namens Ia-pa-ilu Addi ist unschwer der Name des auch aus der Bibel bekannten, syrisch-kana'anäischen auch südarabischen Gottes „הדד" Hadad zu erkennen.[5]

Da nun im Assyrisch-Babylonischen speziell bei der Wiedergabe fremder, wiederholt vorkommender, Eigennamen Wechsel von „a" und „i" bekanntlich häufig vorkommt[6], so deckt sich der erste Bestandteil dieses Namens mit dem-

[1] J. Halévy. Ebenda.

[2] Vgl. biblisch: עזריה und אלעזר und phönikisch: בעלעזר und עזרבעל.

[3] Vgl. Südarabisch: זמרידע Hal. 615, 19. 30. 34 bei D. H. Müller „Sabäische Inschriften" Z.D.M.G. XXXVII, S. 334, Der bibl. Name זמרי (I K. 16, 19 u. ö. IV M. 25, 14 u. ö.) dürfte wol auch hierhergehören.

[4] Vgl. H. Winckler, Die Tontafeln von Tell El Amarna KBV No. 61, 26. 69, 29. 42. 72 RS. 24. 75, 65. 78, 19. 81, 16. 59. 69. 84, 30 RS. 3. 87, 26. 52. 106, 31. 35. 45 und Halévy a. a. O. Index. Statt Ia-bar-ilu Addi Hal, Cor. No. 45, 49 ist aber mit H. Winckler wie auch der Zusammenhang lehrt Ia-pa-ilu Addi zu lesen. Verwechslung von [cuneiform sign] (bar) mit [cuneiform sign] (pa) wahrscheinlich weil der eine, wohl der obere horizontale Keil auf dem Originale schwer oder überhaupt unleserlich ist. Ferner ist C. Bezold, Oriental Diplomacy, London 1893, No. 13 und 14 zu vergleichen.

[5] Vgl. Gesenius, Hebr. Wörterb., XII. Aufl. s. v. Ganz besonders ist aber an הדדרמון also = Addu-Rammânu Zachar. XII, 11 zu erinnern. Vgl. auch E. Meyer: „Über einige semitische Götter", Z.D.M.G. XXXI, S. 734f. und die dort angeführte Literatur.

[6] Einige Beispiele mögen dies immerhin veranschaulichen: z. B. Az*a*ru (Hal. Cor. No. 45, 33) neben Az*i*ru (Hal. Cor. No. 34, 2 u. ö.), Azir*i* (Hal. Cor. No. 31, 2 u. ö.) und Azir*a* (Bezold, Orient. Dipl. No. 28, 35 u. ö.), Ma-tan-bi-'-il (Tiglathpil. III, Toninschr. von Nimrûd Z. 60 KB II S. 20) und Ma-ta-an-ba-'-al (Asarhaddon Inschrift des zerbrochenen

jenigen des bisher vieldeutigen, von Delitzsch u. A. beharrlich Ia-ve-ilu gelesenen Namens [Keilschriftzeichen] geradezu Buchstabe für Buchstabe d. h. dieser Name (Ia-pi(?)-ilu) muss auf Grund des sechszehnmal inschriftlich bezeugten Namens des kana'anäischen Fürsten Ia-pa-ilu Addi unbedingt Ia-pi-ilu gelesen werden. Diese so vielumstrittene Frage wäre somit in unwiderleglicher Weise entschieden.

Ganz mit derselben Sicherheit wie über die Lesung des Namens kann ich mich übrigens auch in Bezug auf die Deutung des bisher unbekannten Bestandteils „*ia-pa, ia-pi*" aussprechen. Von einem Stamme חפה o. ä. lässt sich derselbe allerdings nicht ableiten, da ein solcher Stamm, wie Delitzsch richtig bemerkt hat, nicht existiert. Indessen geben uns die kana'anäischen Briefe aus dem Funde von El Amarna solche positive Anhaltspunkte an die Hand, welche uns eine vollkommen einwandfreie Deutung ermöglichen. Durch einen glücklichen Zufall ist uns ein Brief Rib-Addi's von Gûbli (Byblos) erhalten[1], worin dieser (bezw. sein Schreiber) den Namen seines Gegners statt wie sonst: Ia-pa-ilu Im, mit einer kleinen Änderung, *Ia-pa-ḫi-ilu Im* schreibt. Dass dieser Ia-pa-ḫi-ilu Im mit dem von Rib-Addi sonst so oft genannten Ia-pa-ilu Im der Person nach identisch ist, lässt sich infolge des leider verstümmelten Textes allerdings bloss aus dem Zusammenhange vermuten. Die Identität beider Namen stünde übrigens auf Grund der keilschriftlichen Umschreibungsweise gerade der El Amarna-Zeit[2], selbst dann fest, wenn sie zwei verschiedene Personen bezeichnen würden, d. h. wenn dieser Ia-pa-ḫi-ilu Im mit dem von Rib-

Prisma's B. C. V, 17 (KB II S. 148) für phönikisch מתנבעל; Si-pi-iṭ-ti-bi-'-li (Tiglathpil. III Toninschr. von Nimrûd Z. 57 (KB II S. 20) und Sa-pa-ṭi-ba-al (ohne ע!) (Rassamcyl. Col. II, 83 KB II S. 172) für phönikisch שפטבעל vgl. auch bibl. שפטיה.

[1] S. Hal. Cor. No. 43 od. W. No. 85, 19.

[2] Vgl. weiter unten S. 363 Anmerkg.

Addi sechszehnmal erwähnten Ia-pa-ilu Im nichts zu tun hätte. Dies wäre z. B. der Fall, wenn Ia-pa-ḫi-ilu Im mit jenem Ia-pa[-ḫi]-ilu Im[1] identisch wäre, von dem uns ein Brief an den ägyptischen Gouverneur des Delta Ianḫamu erhalten ist, worin er diesen um die Beschützung phönikischer Städte — es sind dies Städte Rib-Addi's — gegen die Bedrängung von Seiten Aziru's bittet. Sollte die neue Textedition dies erweisen, dann fällt die oben angenommene Identität von Ia-pa-ilu Im und Ia-pa-ḫi-ilu Im, da jener Rib-Addi's geschworener Feind[2] war, während Ia-pa[-ḫi]-ilu Im dessen Anhänger ev. Verwandter gewesen ist. Da aber die Namen Ia-pa-ilu Im und Ia-pa-ḫi-ilu Im unter *allen* Umständen identisch sind, so folgt daraus, dass Ia-pa-ilu Im entweder eine defektive oder eine babylonisierte Schreibweise für Ia-pa-ḫi-ilu Im sein muss. Das letztere liegt sicher vor, was wohl darauf zurückzuführen sein wird, dass der Schreiber Rib-Addi's wie die der meisten Fürsten der El-Amarna-Zeit ein Babylonier war. Der erste Bestandteil des Namens kam übrigens, wie dies drei Briefe eines Fürsten Ia-pa-ḫi von Ga-az-ri (bibl. גזר LXX Γάζερ)[3] beweisen auch als selbständiger Eigenname vor.[4] Die

[1] W(inckler) No. 123 KB V S. 232; Halévy, Corresp. No. 128 liest Ia-pa-ilu Im also = Ia-pa-ilu Addi, allein die Lesung Winckler's dürfte wohl vorzuziehen sein.

[2] Vgl. Bezold, Orient. Dipl. No. 13, 16 ff. u. bes. Halévy, Cor. No. 61, 51 ff.

[3] S. Bezold, Orient. Dipl. No. 49; 50; 51; J. Halévy Cor. No. 287; 288; 289 und H. Winckler No. 204; 205; 206.

[4] Übrigens ist uns aus dem El Amarna-Funde noch ein Name bekannt, der möglicherweise ebenfalls zum Vergleiche herangezogen werden könnte. Im dritten Briefe Abd-ḫiba's (?) — die von einigen Assyriologen eingeführte Lesung Abdi-ṭâbu = Abdi-ṭôb ist nicht ganz einwandfrei — wird uns nämlich berichtet (vgl. Halévy Cor. No. 100 und Winckler No. 180, 44), dass ein gewisser Ia-ap-ti-'-ilu Im im Tore der Stadt Zilû (= צֵלָע unweit Jerusalem Hal. Cor. S. 339) von den Feinden erschlagen worden sei. Halévy's Gleichsetzung von Iapti' Addi mit einem kana'anäischen יפתחהדד (Cor. S. 339) unter Vergleichung von biblischem יפתח

Schreibung Ia-pa-ḫi-ilu Addi lässt sich nun ganz zwanglos aus dem Kana'anäischen erklären. Denn der Bestandteil bezw. der Eigenname Ia-pa-ḫi entspricht nach der keilschriftlichen Umschreibungsweise speziell der El Amarna-Zeit, wo kana'anäisches „ע“ gewöhnlich durch „ḫ“, aber wie sonst auch durch -'- (= a', i', u') oder nach babylonisierter Schreibweise einfach durch „a, i, u“ wiedergegeben wird[1], ganz genau einem kana'anäischen „יפע“. Welchem Bibelkenner fällt dabei nicht ein der Name des im Buche Josua (10, 3) genannten kana'anäischen Königs „יפיע“ = Iaphia LXX Ιαφιε von Lakiš, der im Bunde mit anderen kana'anäischen Königen von Josua in jener berühmten Schlacht bei Gibeon besiegt wurde (Cap. X, 10). Merkwürdigerweise tritt uns wie bereits oben erwähnt in der El-Amarna-Zeit ein Fürst Ia-pa-ḫi von Gazri nach kana'anäischer Schreibweise also ein יפ(י)ע von Gezer entgegen! Jos. 10, 33 wird uns als König von Gezer ein Horam erwähnt, der ein Bundesgenosse Japhia's von Lakiš war. Der Name יפיע kam übrigens, wie dies der Name eines Sohnes des Königs David beweist (2 Sam. 5, 15; 1 Chr. 3, 7; 14, 6) auch bei den Hebräern vor.

---

und יפתחאל (Ortsname), wozu man noch den südarabischen Namen יפתחאל Hal. No. 148 anführen kann, ist freilich sehr ansprechend und vollkommen einwandfrei. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, dass die Silbe „ti“ in Ia-ap-ti-'-Addi etwa ebenso aufzufassen ist wie in den assyrischen Wiedergaben Mí-ti-in-ti [(II R 67, 61 und Prismainschr. Sanherib's Col. II, 49 (KB II S. 90)] für phönikisch מתן und Ru-kib-ti [Tiglathpileser III Annalen Z. 237 (P. Rost, S. 38 f.)] für רכב vgl. bibl. רכב und aramäisch: ברדכב (Inschrift aus Sendschirli) u. a., — was ich übrigens bereits im Jahre 1894 erkannt habe —, so dass Ia-ap-ti-'-Addi nur eine andere Umschrift des dem Ia-pa-ḫi-ilu Addi zu Grunde liegenden kana'anäischen Namens darstellen würde. In einem anderen Texte wird er (s. Winckler a. a. O. Nachtr. 217 a) Ia-ap-ti-ḫa-da geschrieben, was wohl für Ia-ap-ti-ḫa-ad-da steht und scheinbar = *יפת־הדד ist. Den vielgesuchten bibl. יפת Japhet wird man wohl darin kaum erblicken dürfen.

[1] Vgl. S. 363 Anmkg.

Da somit Ia-pa-ḫi nach den keilschriftlichen Umschriftsgesetzen sicher = kana'anäischem יפ(י)ע ist, so muss auch Ia-pa-ḫi- bezw. Ia-pa-ilu Addi unbedingt einem kana'anäischen יפ(י)ע־הדד entsprechen. Hieraus folgt, dass der Bestandteil Ia-pi in Ia-pi-ilu ebenso wie Ia-pa in Ia-pa-ilu Addi eine bereits babylonisierte Schreibweise für: Ia-pi-ḫi-ilu ist wie z. B. Ammurabi neben gewöhnlichem Ḫammurabi, Ammiṣ(z)adugga für Ḫammiṣ(z)adugga, Ammisatana für ḫammisatana u. v. a. Ia-pi-ilu würde also mit Rücksicht auf Ia-pa- bezw. Ia-pa-ḫi-ilu Addi, der gleich kana'anäischem יפ(י)ע־הדד ist, ganz genau einem kana'anäischen יפ(י)ע־אל = Iaphi'a-êl entsprechen[1]. Ähnliche Namen kamen aber auch bei den alten Arabern vor. So erwähnt z. B. der mächtige Assyrerkönig Aššuraḫiddin, der biblische אסרחדן, er habe

[1] Für die Wiedergabe eines kana'anäischen „ע" durch keilschriftliches „ḫ" mögen folgende kana'anäische Glossen und Volks- bezw. Ortsnamen, vornehmlich nach Winckler, Halévy und Bezold, als Beispiele angeführt werden. W(inckler) No. 195, 16 (Brief Biridija's von Makida an den Pharao): a-bu-ul-li | ša-aḫ-ri = שער; W No. 45, 32 (Brief Aziru's an Dûdu): (amilu) am-mi = kana'an. עם nach babylonisierter Schreibweise! W No. 180, 27 und Hal. Cor. No. 103, 27 (2. Brief Abd-ḫiba(?)'s an den Pharao): kâtu | zu-ru-uḫ = זרוע; W No. 147, 17 (Brief Zimrida's von Sidon an den Pharao): II íni-ia | ḫi-na-ia = עיני; W No. 130, 3 (Brief Ammunira's von Birûtu an den Pharao): ípi-ra | ḫa-pa-ru = עפר vgl. dagegen Bezold, Orient. Dipl. No. 26, 4 (W No. 128, 4) (ein anderer Brief Ammunira's an den Pharao): ípra(ra) | a-pa-ru nach babylonisierter Schreibweise mit Unterdrückung des Kehllautes; Bezold, Orient. Dipl. No. 57, 38: (iṣ)ni-ri | ḫu-ul-lu = על; W No. 179, 19. 56; W No. 180, 31; W No. 181, 37; W No. 183, 12, 23 und W No. 185, 11: (amílî) Ḫa-bi-ri = עברים; Hal. Cor. No. 10, 5. 6; 199, 4. 20: Ha-za-ti = עזה dagegen Bezold Orient. Dipl. No. 57, 32: Az-za-ti nach babylonisierter Schreibweise!; W No. 237, 26 (Bezold, No. 64, 26): Ḫi-ni-a-na-bi = עין ענב; W No. 11, 15, 17 RS. 1: Ki-na-aḫ-ḫi = כנע Χνᾶ dagegen W No. 294 II, 25: Ki-na-aḫ-ni bezw. W No. 101, RS. 13: Ki-na-aḫ-na = כנען und W No. 7, 19: Ki-na-ḫa-ai-u = כנענים = Kana'anäer W No. 173, 21 (âlu) Ṣa-ar-ḫa = צרעה und ebenda (âlu) Ša-am-ḫu-na wohl = שמען u. a.

in einem heftigen Kampfe mit Nordarabern acht Könige, darunter eine Königin Ia-pa-' von Diḫrâni („Ia-pa-' šar-rat Di-iḫ-ra-a-ni) getötet.[1] Der Name der Königin Iapa' entspricht wohl sicher dem aus südarabischen Inschriften wohlbekannten (männlichen) Eigennamen: יפע.[2] Dass männliche und weibliche Personen mitunter denselben Namen führen können, kommt bekanntlich auch in der Bibel vor. Mit dem Bestandteil יפע zusammengesetzte Eigennamen sind im Südarabischen nicht selten; hier mögen folgende erwähnt sein: סמהיפע[3] auch שמהיפע und שמיפע[4] bezw. סמיפע geschrieben z. B. im Namen des Königs סמיפע | אשוע des Εσιμιφαῖος des Prokopios[5], ferner הלכיפע[6] נבטיפע[7], עמ יפע[8] und צדקיפע[9]. Ganz besonders ist aber יפעאל[10] Iaphi'a-îl zu nennen, der sich mit dem keilschriftlichen Namen Ia-pi-ilu geradezu Buchstabe für Buchstabe deckt. Aus den Inschriften Halévy's sind uns ferner fünf minäische Könige bekannt, deren Namen אליפע mit verschiedenen Beinamen

---

[1] Asarhaddon's Inschrift des zerbrochenen Prisma's B Col. IV, 10ff. bes. Z. 20 (KB II S. 146) und Inschr. der Prismen A und C Col. III 25ff. (KB II S. 131 f.).

[2] In einer zweizeiligen Inschr. aus Ṣan'a bei J. H. Mordtmann, Zu den ḥimjarischen Inschriften Z.D.M.G. 35, S. 438; vgl. auch יפע C.I.S. I No. 40 (Langer No. 1), Name eines Heiligtums, und C.I.S. Inscr. aram. No. 112: מיפע N. pr.

[3] C. I. S. I No. 37, 3.

[4] Beide in der oben erwähnten Inschrift aus Ṣana'; nach Mordtmann a. a. O. ist letzterer Name offenbar gleich سُمَيْفَع der arabischen Autoren.

[5] J. H. Mordtmann Z.D.M.G. XXXI, S. 66; XXXV, S. 438; XXXIX, S. 231; XLIV, S. 174 und W. Fell ebenda XXXV, S. 36f.

[6] Hal. No. 145 bei J. H. Mordtmann a. a. O. XXXI, S. 83.

[7] Hal. 630 + 631 bei D. H. Müller „Sabäische Denkmäler" S. 6.

[8] In der oben erwähnten Inschrift aus Ṣana' bei J. H. Mordtmann a. a. O.

[9] Hal. No. 154 bei D. H. Mordtmann a. a. O. XXXI, S. 84.

[10] Hal. No. 150 bei J. H. Mordtmann a. a. O. XXXI, S 83.

wie וקה, יתע, רים, יפש und ישר lautete[1]. Diese Namen würden nach den Laut- und Umschriftsgesetzen dem keilschriftlichen Namen Ia-pi-ilu ebenfalls vollkommen entsprechen, denn in den semitischen theophoren Eigennamen wird die Gottesbezeichnung bald vor-, bald nachgesetzt, wie dies bereits aus unserem Beispiele hervorgeht und wozu noch einige andere angeführt sein mögen: z. B. aus den El Amarna-Texten: Ili-milki[2] neben Milki-ilu[3] (dieselbe Person!) Milkuru[4] und Urumilki (= א(ו)רמלך)[5] u. a. (süd-)arabisch: אלסעד neben סעדאל[6], אלרב neben רבאל gr. 'Ραββηλὸς[7], אלשרח gr. 'Ιλάσαρος[8] neben שרחאל[9] אלכרב[10] neben כרבאל[11] gr. Χαριβαήλ[12] u. v. a. hebräisch: אלימלך (Ruth I, 2 u. ö.) neben מלכיאל (Genes. 46, 17 u. ö.), יוחנן (II Kön.

---

[1] Vgl. D. H. Müller, „Burgen und Schlösser Südarabiens" II 60 ff und W.Z.f.K.M. 1888, S. 281; M. Hartwig Derenbourg „Le dieu Allâh dans une inscription minéenne" Journal asiatique 1892 p. 166; J. H. Mordtmann, Z.D.M.G. 47, 417 und Otto Weber, Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 6. Jahrg. I S. 44 ff. und 59—60.

[2] Bezold, Oriental Diplomacy No. 30, 45 p. 33.

[3] Bezold, Ebenda No. 62; 63 u. ö.

[4] W(inckler) No. 61, 54; 69, 85.

[5] Prismainschr. Sanherib's Col. II, 50 (KB II S. 90).

[6] Beide C.I.S. No. 140, 1.

[7] C.I.S. No. 17, 1 u. ö. und vgl. E. Miller „Inscription grécque trouvée à Memphis" Revue Archéologique 1870 p. 182. Von den daselbst noch erwähnten, mit „El" als zweitem Bestandteil zusammengesetzten Namen 'Αδδηλὸς. Αὐδηλὸς und Αὐφηλὸς dürften die ersten zwei vielleicht mit arab. הודאל bezw. חודאל (vgl. Mordtmann und Müller a. a. O. No. 21, 4 S. 73) oder besser mit einem vorauszusetzenden הות(ד)אל zusammengestellt werden, während Αὐφηλὸς wohl nur einem הופאל (C.I.S. No. 120 (Glaser 99, u. ö.) entsprechen kann.

[8] C.I.S. No. 69, 4 und vgl. J. H. Mordtmann Z.D.M.G. XXXI, S. 71.

[9] Mordtmann und Müller, „Sabäische Denkmäler" No. 13, 2, 13 u. ö.

[10] Mordtmann und Müller a. a. O. No. 15, 1 u. ö. C.I.S. No. 16 (Hal. No. 7), 1 u. ö.

[11] C.I.S. No. 1, 5 u. ö.

[12] J. H. Mordtmann, Z.D.M.G. XXXI, S. 72.

25, 23 u. ö.) neben חנניה (Jer. 28, 1 u. ö.) u. v. a.; phönikisch: בעלחנא[1] neben חנבעל[2] bei den Römern Hannibal, בעלעזר[3] neben עזרבעל[4] punisch עזרובעל daher bei den Römern Hasdrubal, u. v. a.

Die Bedeutung des Bestandteiles יפ(י)ע, der ein Verbum darstellt, ist uns nun sowohl aus der Bibel als aus den südarabischen Inschriften bekannt. In der Bibel wird das Verbum bloss in der Hiphilform und besonders von Gott (יהוה, אל, אלוה) gebraucht in der Bedeutung von „leuchten lassen" „erglänzen", „erstrahlen", im Lichtglanze „erscheinen" z. B. Dt. 33, 2; Ps. 50, 2 u. ö.[5]. Ähnlich auch im Südarabischen[6]. Auch im Assyrisch-Babylonischen kommt dieses Verbum in derselben Bedeutung meist in der dem hebräischen Hiphil entsprechenden Schafelform und deren Ableitungen vor[7]. Ia-pa- bezw. Ia-pa-ḫi-ilu Addi bedeutet demnach „der Gott Hadad erstrahlt" und Ia-pi-ilu: „Gott erstrahlt"[8] d. h. irgend ein bestimmter Gott den die Eltern besonders verehrten und daher bei der Namengebung ihres Sohnes im Auge hatten, in dessen besonderen Schutz sie ihn dadurch

1 C.I.S. 250, 3 u. ö.

2 C.I.S. 155, 3 u. ö.

3 C.I.S. 256 u. ö.

4 C.I.S. No. 51; 97 u. ö. Über theophore Namen im Semitischen ist besonders der Artikel „Names" von Th. Nöldeke in der „Encyklopaedia Biblica" Sp. 3279 f. zu vergleichen.

5 Vgl. W. Gesenius, Hebr. Wörterbuch, XII. Auflage s. v.

6 J. Derenbourg, C.I.S. I p. 66 und 144 Anmerkg.

7 Vgl. Friedr. Delitzsch's, „Assyrisches Handwörterbuch" s. v., יפא, wo der Stamm also irrtümlich mit „א" statt mit „ע" angegeben ist, obwohl dies Prof. H. Zimmern bereits früher richtig erkannt hat, s. Gesenius, Hebr. Wörterb. XII Aufl. s. v. יפע.

8 Vgl. auch bibl. זרחיה (1 Chr. 5, 32 u. ö.) und יזרחיה (Neh. XII, 42), sabäisch ד̄רחאל [Inschr. von Hadaqân (Glaser) Z. 8 bei D. H. Müller, „Sabäische Altertümer" S. 2 und Hal. No. 49, 3 ebenda S. 15] und ד̄רח Beiname eines Königs Damar'alî von Saba bei J. H. Mordtmann a. a. O. XXXI, S. 71.

zu stellen suchten. In solchen theophoren Namen kann unter diesem Gott nun ebensogut die Hauptgottheit beziehungsweise die Stammesgottheit, oder die Lokalgottheit eines bestimmten Gebietes oder Ortes, als auch irgend eine Gottheit eines andern stammverwandten benachbarten, ja sogar eines stammfremden Volkes gemeint gewesen sein, wie dies z. B. die zahlreichen semitischen (phönikischen, aramäischen auch arabischen) mit ägyptischen Götterbezeichnungen zusammengesetzten Eigennamen zusammengehalten mit solchen mit „El" verbundenen Namen (meist arabischen und aramäischen Ursprungs) beweisen, die in Ägypten gefundenen semitischen (auch griechischen) Inschriften vorkommen[1]. Mit dem Monotheismus haben also solche in den Inschriften aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie häufig vorkommenden, theophoren Namen, trotz Delitzsch's hartnäckiger Behauptung, absolut nichts zu tun[2].

Nach den keilschriftlichen Umschriftsgesetzen kann also der Name Iapi-il(u) ebensogut arabisch wie kana'anäisch sein. Ist die Ansicht *Fr. Hommel's* richtig[3] — wofür übrigens auch die babylonische Überlieferung durch Berossos sprechen würde[4] —, dass die erste babylonische Dynastie aus einer Volksschicht hervorgegangen ist, welche aus Ostarabien in Babylonien eingewandert war, dann ist der Träger des Namens Iapi-ilu ebenfalls ein Abkömmling dieser Ostaraber und daher einem arabischen יפעאל gleichzusetzen. Waren

---

[1] Vgl. besonders die in der vorstehend angeführten von E. Miller veröffentlichten griechischen Inschrift aus Memphis vorkommenden meist arabischen mit „El" zusammengesetzten Namen.

[2] Hierüber werde ich in anderem Zusammenhange vielleicht noch besonders handeln.

[3] Z.D.MG. 49, S. 525 f. Neuerdings vertritt er sie in seiner Schrift „Die altorientalischen Denkmäler und das alte Testament" Berlin 1902 S. 11.

[4] Vgl. auch C. P. Tiele „Babylonisch-Assyrische Geschichte", I S. 95.

dagegen die in Babylonien zugewanderten Semiten, aus welchen die erste babylonische Dynastie hervorgegangen war, wie Delitzsch[1] im Anschluss an *H. Winckler* behauptet „kana'anäischen Ursprungs", dann muss, was Delitzsch selbst umsomehr zugeben wird, Ia-pi-ilu einem kana'anäischen יפ(י)עאל Iaphi'a-ël entsprechen. Statt des von Delitzsch u. A. irrig umschriebenen Ia-ve-ilu muss also ganz bestimmt Ia-pi-ilu gelesen werden, der einem kana'anäischen יפ(י)עאל oder wahrscheinlicher altarabischem יפעאל gleichzusetzen ist und etwa „Gott erglänzt oder erstrahlt" bedeutet. Auch der erste von Delitzsch u. A. Ia-a'-ve-ilu gelesene Name wäre, wenn nicht Altmeister Oppert inzwischen als die richtige keilschriftliche Lesung Ia-up-pi-ilu festgestellt hätte, wohl Ia-a'-pi-ilu oder vielleicht richtiger mit Bezold Ia-a'-bi-ilu zu transcribieren gewesen.

Indessen liesse sich auch Ia-up-pi-ilu[2], zumal in Folge der syllabarischen Schreibweise Verdoppelungen von Consonanten bei Eigennamen im Assyrisch-Babylonischen nicht selten sind, eventuell auf einen kana'anäisch-arabischen: יפעאל zurückführen. Allerdings würden wir aber dabei eine Form Ia-*ap*-pi-ilu *eher* erwarten. Wie aber Oppert, der geniale Mitbegründer der Assyriologie, diese zweifellos

---

[1] I, 2 S. 70.

[2] Da aber das Zeichen 𒌒 (ub, up) nach den Syllabaren auch den Lautwert „ár" hat, so könnte man, meines Erachtens mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit Ia-ár-pi-ilu lesen, womit man den biblischen Ortsnamen ירפאל (Jos. XVIII, 27) oder aber einen vorauszusetzenden altarabischen Namen ירפאל zusammenstellen kann. Vgl. die südarab. Namen אלרפא C.I.S. No. 40, Z. 1 (Langer 1) und ירפא Hal. 189, Z. 2 in keilschriftlicher Umschrift Ia-ra-pa-a, Name eines Feldhauptmanns der nordarabischen Königin Samsi zur Zeit Tiglathpileser's III und Sargon's nach einem von H. Winckler, Altor. Forsch. II. Reihe S. 465 mitgeteilten Texte K 1265 bei Otto Weber, Studien zur südarabischen Alterthumskunde, I S. 58. Ferner wäre noch aramäisch ירפאל N. pr. C.I.S. Inschr. aram. No. 77 heranzuziehen.

(west-)semitisches Gepräge tragenden Namen für elamitisch erklären konnte, verstehe ich nicht. Es muss wohl ein Schreib- oder Druckfehler vorliegen.

Mit der Lesung Iave-ilu steht und fällt auch Delitzsch's Lesung von [Keilschrift], „Ia-ú-ilu“ und Gleichsetzung desselben einem supponierten Ia-hu-ilu = bibl. יהואל oder יואל der aus Jahve-êl verkürzt ist. Diese Lesung und Deutung ist also ebenfalls hinfällig geworden, ganz abgesehen davon, dass Delitzsch ja gar nicht im Stande ist auch nur einen einzigen mit „Iau“ als (abgekürzter) Gottesbezeichnung zusammengesetzten Namen aus altbabylonischer Zeit als Stütze für seine von vornherein unwahrscheinliche Lesung anzuführen.

Auf die Gleichsetzung und Deutung dieses auf den ersten Blick scheinbar leichten, in der Tat aber ungemein schwierigen Namens, der leider die meisten Assyriologen irregeführt hat, für die von Delitzsch aufgerollte keilschriftliche Jahve-Frage aber nun absolut nicht mehr in Betracht kommen kann, soll erst in einem folgenden Aufsatze eingegangen werden.

Nachtrag.

In dem Texte Bu 88, 5—12, den Theo. G. Pinches in Cuneif. Texts IV, 1, 2 veröffentlicht und F. E. Peiser in trefflicher Umschrift und Übersetzung in seinen „Studien zur orientalischen Altertumskunde IV“[1] mitgeteilt hat, kommen einige sehr wichtige Eigennamen vor, welche als Beispiele für die Wiedergabe eines arabischen bezw. kana‘-anäischen „ע“ durch babylonisches „ḫ“ noch anzuführen sind. So Obv. Z. 8: Zi-im-ri-ḫa-am-mu mit Peiser (= *זמריעם); Obv. Z. 17. 18: Zi-im-ri-ḫa-na-ta PA MARTU mit Peiser (= *זמריענת, der „Amurräer“); Rev. Z. 17: Ba-aḫ-

[1] S. Mitt. der vorderas. Gesellsch. 1901, III S. 50—54.

li-ilu mit Peiser (= בעליאל*); Rev. Z. 21: Ia-aš-di-ḫa-am-mu mit Peiser (= יסריעם*) zu fassen.

Endlich Obv. Z. 4: Zi-im-ri-i-id-da, den bereits Peiser[1] mit einem südarabischen דמרידע* zusammenstellt, indem er den Namen der Mukarib's von Saba Ḍamar'alî (bei Peiser in Folge Druckfehler's: Ḍamar'alî) und den aus den El Amarna-Tafeln bekannten Zimrida vergleicht. In letzterem Beispiele wird das arabisch-kana'anäische „ע" nach babylonisierter Schreibweise durch „a" wiedergegeben. Die Priorität der Erklärung dieses Namens gebührt aber, wie ich erst vor Kurzem ermittelt habe, was übrigens selbst Peiser entgangen ist, eigentlich Fr. Hommel, der an einer Stelle, wo man dies kaum vermuten würde, nämlich in seinem Aufsatze „Das graphische ה im Minäischen und das Alter der minäischen Inschriften"[2] so nebenbei bemerkt, dass die Gouverneure von Lakiš und Sidon den „speziell südarabischen Namen Zimrîda (d. i. Ḍimrî-jada'a דמרידע)" führen, wozu er auch hebr. זמרי vergleicht, ohne aber aus dem Südarabischen einen Beleg anzuführen. Der Name ist aber sicher gut kana'anäisch. Ebenda erwähnt er auch, dass „der Name des ägyptischen Gouverneur's von Palästina Janḫamu ein arabischer d. i. ינעם" sei. Dieser Name kann jedoch nicht als Beispiel für die Wiedergabe eines arabischen „ע" durch babylonisches „ḫ" gelten, da er garnicht semitisch, sondern ägyptisch (!) ist. Wäre er semitisch, so könnte er ganz gut kana'anäisch sein, indem er an die aus den ägyptischen Inschriften Thutmes' III. und Seti' I. bekannte kana'anäische Stadt Jenu'am[3], in den El Amarna-Texten I'-nu-am-ma ge-

[1] a. a. O. S. 53.

[2] Mitt. der vorderas. Gesellsch. 1897, III S. 25.

[3] S. H. Brugsch „Gesch. Ägyptens" S. 269. 303. 321 u. ö.; Ed. Meyer „Gesch. d. alt. Äg." S. 240.

schrieben[1], d. i. kana'anäisch ינעם, Jeno'am erinnern würde. Allein er ist ebensowenig semitisch, wie etwa der aus den El Amarna-Texten ebenfalls bekannte Name des ägyptischen Statthalters von Kumídi: Biḫura, Paḫura, Puḫuru, der sicher nicht = kana'anäischem בעור oder פעור ist, sondern wie die weiteren Schreibweisen: Biwari, Pawara, Pauru und Pûru[2] beweisen, nur dem auch aus der ägyptischen Geschichte bekannten ägyptischen Namen : d. i. Pa-W(e)r gr. ΠΟΗΡΙϹ Ποῆρις[3] entsprechen kann.

Der oben erwähnte Text enthält den Bericht über einen Vorgang, der sich in Suḫi, dem שוח der Bibel, abspielte, welches von Babylon als Grenzprovinz gegen Arabien besetzt und verwaltet wurde und ist für uns deshalb von ganz besonderem Interesse, weil er aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie (Ḫammurabi's) herrührt und weil die darin vorkommenden Eigennamen südarabisches Gepräge tragen[4]. Durch diesen Text gewinnt die sehr ansprechende, scharfsinnige Hypothese Hommels von dem (ost-)arabischen Ursprunge der in Babylonien zugewanderten neuen semitischen Volksschicht, aus welcher die erste babylonische Dynastie hervorgegangen ist, meines Erachtens eine neue Stütze.

---

1 Bezold, Or. Dipl. No. 43, 8 p. 43; Hal. Cor. No. 281 und Winckler No. 142.

2 S. Winckler, a. a. O. Index.

3 S. H. Brugsch, „Sammlung demotisch-griechischer Eigennamen" Berlin 1851 S. 11 No. 46.

4 Peiser a. a. O. S. 54 ff.

Bibliographie

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

† Faerden, M. J., Det gamle Testament i Lyset at den nyere Bibelforskningen. Christiania 1903. 295 S. 8°.
† Geiser, N., Der Kampf um das Alte Testament. Eine Vorlesung. Greifswald 1903. 39 S. 8°.
† Iskraut, J., Die Kritik der Bibel. Vortrag. Friedberg 1903. 39 S.
König, E., De la tendance moderne à poetiser l'Ancien Testament s. Rev. Bibl. 12, 2 (Avril) 03. S. 234—241.
† Moorehead, W. G., Outline studies in Old Testament books. London 1902. 364 S. 8.
† Perochet, A., La critique de l'Ancien Testament à la fin du dixneuvième siècle, s. Rev. d. Theol. et de Phil. 03, 1, S. 5—33.
Semeria, G., Storia di un conflitto tra la scienza e la fede. — I. Cosmografia popolare, scientifica e biblica s. Stud. Rel. 3. (Gennaio-Febbraio 03.) Fasc. 1. S. 41—62.
† Scerbo, Franz., Il Vecchio Testamento e la Critica odierna. Firenze 1902. 4. 116 S. 8°.
† X., Biblia et 'alta critica' s. Civiltà Catt. XVIII, 9, S. 397—413.
† A concise bible dictionary. Based on the Cambridge companion to the bible. Cambridge 1902. VIII, 160 S. 8°.
Encyclopaedia Biblica a critical dictionary of the literary political and religious history the archaeology geography and natural history of the bible, edit. by T. K. Cheyne and S. Sutherland Black, vol. 4. Q to Z. London 1903. Lex. 8°. XXII S. Sp. 3889—5444.
Kurzes Bibelwörterbuch. Unter Mitarbeit v. G. Beer, H. J. Holtzmann, E. Kautzsch, C. Siegfried, † A. Socin, A. Wiedemann, H. Zimmern herausgegeben von H. Guthe. Mit 4 Beigaben, 2 Karten und 215 Abbild. im Text. Tübingen und Leipzig 1903. XXVIII, 768 S. 8°.
Nestle, E., The 'Dictionary of the Bible' s. Exp. Tim. 14, no. 7, Apr. 03, S. 334.
† Ginsburg, C. D., The text of the hebrew bible in abbreviations, s. Journ. of Philol. XXVIII, 56, S. 254—270.
Ginsburger, M., Pseudojonathan (Thargum jonathan ben Uziel z. Pentateuch). Nach d. Londoner Handschrift Brit. Mus. add. 27031 hrsg. Berlin 1903, XXI, 366 S. 8°.
Ginsburger, M., Die Fragmente des Thargum jeruschalmi zum Pentateuch s. ZDMG 57, S. 67—80.

Hart, J. H. A., The New Septuagint Fragment s. JThSt vol. IV, no. 14, S. 215—217.
Thakeray, H. St. J., Translation of the letter of Aristeas s. JQR vol. 15, no. 59, Apr. 03, S. 337—391.
Babel und Bibel. Ein Handschreiben Sr. Majestät Kaiser Wilhelms II. an das Vorstandsmitglied der Deutschen Orientgesellschaft, Admiral Hollmann (15. Februar 1903) s. Grenzboten I, 1903.
† Bahr, H., Die babylonischen Busspsalmen u. das Alte Testament. Zum Streit um Bibel und Babel. Leipzig 1903. 48 S. 8°.
Budde, K., Das Alte Testament und die Ausgrabungen. Ein Beitrag zum Streit um Babel u. Bibel. 2. Aufl. mit vielen Anmerk. u. einem Vorwort statt des Nachwortes. Giessen 1903. XII, 40 S. 8°.
Delitzsch, F., Anmerkungen zu dem Vortrag Babel u. Bibel. Leipzig 1903. S. 53—78. 8°.
Delitzsch, F., Zweiter Vortrag üb. Babel u. Bibel. Stuttgart 1903. 48 S. 8°. Mit 20 Abbildgn.
† Döller, J., Bibel u. Babel od. Babel u. Bibel? Eine Entgegnung auf Prof. Friedrich Delitzsch's „Babel u. Bibel". Paderborn 1903. 36 S. 8°.
† Flöckner, K., Bibel und Babel (Progr.) Beuthen 1903. 58 S. 8°.
† Gasser, J. C., Bibel u. Babel (in gemeinfasslicher Weise beleuchtet). Schaffhausen 1903. 52 S. 8°.
† Giesebrecht, Fr., Friede f. Babel u. Bibel. Königsberg 1903. 4. 62 S. 8°.
† Hayn, J., Zum Streit um Babel u. Bibel. 2 Vorträge. Greifswald 1903. 55 S.
Jeremias, A., Im Kampfe um Babel u. Bibel. Ein Wort zur Verständigung u. Abwehr. Leipzig 1903. 38 S. 8°.
† Jeremias, J., Moses u. Hammurabi. Leipzig 1903. 47 S. 1 Abb. 8°.
† Keil, P., Zur Babel- und Bibelfrage. Erweit. Neudr. aus ‚Pastor bonus'. Trier 1903. 78 S. gr. 8°.
† Kippenberger, J., Babel—Bibel—Bebel. Vortrag, vom freien religiösen Standpunkt ausgeh. Leipzig 1903. 16 S. 8°.
† Kittel, R., Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung. Leipzig 1903. 25 S. 8°.
† Klausner, M. A., Hie Babel — hie Bibel: Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweiten Vortrag. Berlin 1903. 29 S. 8°.
† Kniesche, W., Bibel und Babel, El und Bel. Eine Replik auf Friedr. Delitzsch's Babel und Babel 1902. 64 S. 8°.
† Köberle, J., Babylonische Kultur und Biblische Religion, mit besonderer Berücksichtigung des zweiten Vortrags von Dr. Fr. Delitzsch über Babel und Bibel. München 1903. 54 S. 8°.
† König, E., Bibel und Babel. Eine kulturgeschichtliche Skizze. Berlin 1902. 51 S. 8°.
† Leimdörfer, D., Der Jhwh-Fund von Babel — in der Bibel. Hamburg 1903. 32 S. 8°.
† Löhr, M., Babel u. die bibl. Urgeschichte. Vortrag. Breslau 1903. 28 S., 5 Abb. 8°.
† Meyer, S., Contra Delitzsch! die Babel-Hypothesen widerlegt. I. Heft. Mit e. Briefe des Herrn Prof. Fr. Delitzsch an den Verf. Frankfurt a. M. 1903. 59 S. 8°.
† Oettli, S., Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Eine religions- u. rechtsgeschichtl. Parallele. Leipzig 1903. 88 S. 8°.
† Pluto, J., Reflexionen über „Babel u. Bibel". Zugleich e. psycholog.

u. histor. Vertiefg. des kaiserl. Handschreibens. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kultur u. jüd. Religion. 1—4. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Fr. Delitzsch in Berlin. Hamburg 1903. 1. u. 2. 39 S., 3. 48 S., 4. vom 19. III. 03, 4 S.

† Rogers, R. W., Biblical discoveries that have stirred the world s. Sunday School Times 02 (vol. 44), no. 47, S. 624.

† Schieler, Die Babel- u. Bibelfrage in e. Vortrag beleuchtet. Danzig 1903. 22 S. 8°.

† Schmidt, G., Babel u. Bibel. Apologetischer Vortrag. Königsberg 1903. 16 S. 8°.

† Sommer, B., Biblische Geschichtslügen. Ein Beitrag zur Babel-Bibel-Frage u. e. volksverständliche Anleitg. zur Bibel-Beurteilg. Bamberg 1903. 63 S. 8°.

† Volk, W., Zum Kampf um Bibel u. Babel. Noch e. Wort zur Verständigung u. Abwehr. Rostock 1903. 32 S. 8°.

† Walter, C. L., Babel, Bibel u. — Bebel. Ein religionsg. u. geschichtsphilosoph. Rückblick u. Ausblick. Weimar 1903. 174 S. 8°.

† Weber, Th., Kaiser Wilhelm II. an Admiral Hollmann über „Babel u. Bibel". Gotha 1903. 24 S.

Lambert, M., Notes exégétiques. 1. Js. 49, 6. 2. Prov. 23, 4. 3. Ibid. 27, 25. 4. Dittographies verticales: Nu. 10, 23. 1 Sa. 2, 23. Prov. 13, 4. 5. Jos. 3, 14. 6. חמלה. 7. נבל s. RÉJ. t. 45, no. 90, S. 289—291.

† Carpenter, J. E., Composition of the Hexateuch. London 1902. 554 S. 8°.

Klostermann, A., Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs s. NkZ. 14 (03), 4, S. 266—291, 5, S. 359—377.

† Green, W. H., Die Einheit der Genesis. Aus dem Engl. übers. v. O. Becher. Gütersloh 1903. XXXII, 765 S. 8°.

† Zapletal, V., Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3). Mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erkl. 1902, 6. 104 S. 8°.

† Müller, W. M., Die Söhne Mizraims. Gen. 10, 13ff. s. Or. Litzg. 02, 12. S. 471—475.

Demoor, Fl., Étude sur les plus vieilles époques historiques de la Chaldée, de l'Élam et de l'Assyrie (Gen. 10, 8—12. 11, 1—9) s. le Muséon 1903. IV 1/2. S. 90—110.

Böklin, E., Die Sintflutsage, Versuch einer neuen Erzählung s. Archiv f. Religionswissensch. 6, no. 1, 03. S. 1—61.

Burkitt, F. C., The Hebrew papyrus of the ten commandements JQR vol. 15, no. 59, Apr. 03, S. 392—408.

Cook, St. A., A Unique Biblical Papyrus s. The Expos. Tim. 14, 5 (febr. 03), S. 200—203. (S. zu Burkitt und Cook meinen Aufsatz S. 347—351.)

Lotz, W., Der Bund vom Sinai s. NkZ. 14 (03) 2, S. 128—153.

Wildeboer, G., De Dekalog s. Theol. Stud. 21, 2. S. 109—118.

Fries, S. A., Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig. 78 S. 8°.

Löhr, M., Das Lied des Moses (Deut 32) nach Form u. Inhalt untersucht s. Protest. Monatshefte 7, 1 (03), S. 1—30.

† Lagrange, M. J., Le livre des Juges. Paris 1903. 48. 338 S. 8°.

Nestle, E., Zu Rothsteins Arbeit über das Deboralied (B 56) s. ZDMG 57, S. 197f.

Rothstein, J. W., Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben (Forts.) s. ZDMG 56, 4, S. 697—728. 57, S. 81—106.
Burney, C. F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings. London 1903. XLVIII, 384 S. 8°.
Fink, E., Zur Geschichte der Zahl π s. JQR vol. 15, no. 59, Apr. 03, S. 522—525. (Bezieht sich auf den 1 K. 7, 23 angegebenen Durchmesser des ehernen Meeres. Operiert mit einer grammatisch unmöglichen Deutung von עשר באמה und שלשים באמה.)
† Hummelauer, Fr. v., Salomons Tempelweihe s. Bibl. Z. 03, 1. S. 43—46.
Nestle, E., The Reading of the Septuagint in 1 Kings 17, 2, and 2 Kings 4, 34 s. The Expos. Tim. 14, 4 (jan. 03), S. 185 f.
Ottley, R. R., On the LXX of Jo. 5, 14. 17. 18 s. JThSt. vol. IV, no. 14, S. 269 f.
† Bruston, C., Explication d'Esaïe VII, 14—17 s. Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1902, 6, S. 578—591.
Grimme, H., Ein übersehenes Orakel gegen Assur (Isaias 13) s. Theol. Quartschr. B. 58, 1, 03, S. 1—11.
† Sikkel, J. C., Troost mijn volk. Jesaja's troostboek (Jes. 40 to 66) in hinderst schriftoverdenkingen. Amsterdam 1902. 2 dln. 18, 317, 2. 4, 371, 2 S. 8°.
Ley, J. †, Die metrische Beschaffenheit des zweiten Teils des Jesaja Cap. 40—66 s. Theol. Stud. Krit. 1903, 2. S. 181—229.
Barnes, W. E., A Misunterstood Passage (Jo. 41, 5—7) s. JThSt vol. IV, no. 14, S. 266—269.
Driver, S. R. and Kirkpatrick, A. F., Two notes on Isaiah XLI, 5—7 s. JThSt vol. 4, no. 15 (April 1903), S. 434—435.
† Das Buch Jeremia. Übers. v. B. Duhm. „Die poetischen u. prophetischen Bücher des Alten Testaments. Übersetzungen in den Versmassen der Urschrift. III". Tübingen 1903. XXXIV, 153 S. 8°.
† Schneedörfer, L. A., Das Buch Jeremia, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch erklärt. Wien 1903. 24. 482 S. 8°. (Kurzgef. wissensch. Kommentar III, 2.)
Thakeray, H. St. J., The Greek Translators of Jeremiah s. JThSt vol. IV, no. 14, S. 245—265.
Driver, S. R., Translations from the Prophets: Jeremiah 4, 3—6, 30 s. Expositor 6 series, no. 37, Jan. 03, S. 37—48; Jeremiah 7, 1—9, 22, Febr. 03, S. 147—160; Jeremiah 9, 23—13, March 03, S. 229—235; Jeremiah 11, 9—12, 6, April 03, S. 316—320.
Cheyne, T. R., Critica Biblica or Critical Notes on the Text of the O. T. Writings. Part I. Isaiah and Jeremiah. IV, 198 S. 8°. Part II. Ezekiel and minor Prophets. London 1903.
Thackeray, H. St. J., The Greek translation of Ezekiel s. JThSt vol. 4, no. 15 (April 1903), S. 398—410.
Douglas, G. C. M., Ezekiels Vision of the Temple s. Expos. Tim. 14, 03, no. 8 (May), S. 365—368.
† William, T. Mac., Speakers for God: plain lectures on the minor prophets. London 1903. 372 S. 8°.
Taylor, C., Note on Hos. 6, 2 s. The Expos. Tim. 14, 5 (Febr. 03), S. 213.
Baumann, Eb., Der Aufbau der Amosreden. Giessen 1903. X, 69 S. 8°. (Beihefte zur ZAT no. 7.)

Peiser, F. E., Der Prophet Habakuk, eine Untersuchung zur Kritik des Alten Testaments s. Mitt. der vorderasiat. Gesellsch. VIII. Berlin 1903. 38 S.

† Heisz, A., Eine anonyme arabische Übersetzung und Erklärung der Propheten Zephanja, Haggai und Zecharja, herausgegeben und mit kritischen Anmerkungen versehen. Berlin 1902. 48 S. 8°.

† Ladame, F., Les chapitres IV et V du livre de Michée s. Rev. d. Th. et d. Philos. 1092, 5 et 6, S. 446—461.

† Grimme, H., Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches. [Collectanea Friburgensia. Veröffentlichungen der Universität Freiburg (Schweiz). Neue Folge, Fasc. III (XII. d. ganzen Reihe.)] Freiburg (Schweiz) 1902. 8. 205 S. 8°.

Minocchi, S., Storia dei Salmi. — Lettura II. La poesia dei Salmi fino all' Esilio di Babilonia s. Stud. Rel. vol. 3 (Marzo-Aprile), fasc. 2, S. 113—145.

Minocchi, S., I salmi messianici s. Rev. bibl. 12, 2 (Avril 03), S. 190—211.

† Valeton jr., J. J. P., De psalmen. Dl. I. Psalm I—XLI. Nimwegen 1902. 4. 323 S. 8°.

† King, E. G., The Psalms. In three collections translated with notes. Part II second collection. (Books II a. III. Pss. 42—99). 1902. S. 16. 171—375. 8°.

King, E. G., Psalm 110 s. JThSt. vol. 4, no. 15 (April 1903), S. 338—344.

† Verhoeff, J. G., Psalm 146. Nijkerk 1902. 135 S. 8°.

Böhmer, J., כבוד a Divine name? A note on Ps. 149, 5 s. Expos. Tim. 14, no. 8 (Apr. 03), S. 334—336.

Further notes on Psalm 149, 5 by 1) C. Taylor 2) Ed. König s. Exp. Tim. 14, no. 8 (May 03), S. 382—384.

Hoonacker, M. A. v., Une question touchant la composition du livre de Job s. Rev. bibl. 12, 2 (Avril 03), S. 161—189.

Mayer-Lambert, Notes exégétiques (Job 10, 7. 16) s. RÉJ. tome 46, no. 91 (Janv.-Mars 03), S. 147.

† Bibel. Ecclesiastes, or, the Preacher; and the Song of Solomon. New-York 1902. 8°.

† Faulhaber, M., Hohelied-, Proverben- und Prediger-Catenen, untersucht. „Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. Herausg. v. A. Ehrhard u. F. Schindler. 4.“ Wien 1902. XV, 176 S.

Bewer, J. A., Zur Literarkritik des Buches Ruth s. Theol. Stud. u. Krit. 03, 3. S. 502—506.

† Hillesum, U. M. P., Het boek Esther. Vertaald en verklaarden van eene inleiding voorzien. Amsterdam 1902. 48 S. 8°.

Howooth, H. H., Some unconventional views on the text of the Bible, IV the Septuaginta text of the book of Nehemia s. PSBA. 24, 9. S. 332—340.

Mari, F., l'Originale ebraico dell' Ecclesiatico recentemente scoperto s. Stud. Rel. 3. Fasc. I. (Gennaio-Febbraio 03), S. 63—82. Fasc. II. (Marzo-Aprilo 03), S. 170—182.

Strack, H. L., Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen u. Wörterbuch herausg. Leipzig 1903. VI, 74 S. 8°.

Taylor, C., The wisdom of ben Sira s. JQR. vol. 15, no. 59, Apr. 03. S. 440—474.

† De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi; Epistola Ambrosii M. Amelli ad Antonium M. Ceriani. Monte Cassino 1902. 15 S. fol.
† Hoberg, G., Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. Zum ersten Male herausgegeben. 2. Ausg. Freiburg i. B. 1903. VIII u. 92 S. 8°.
† Oracula Sibyllina. Weissagungen der zwölf Sibyllen. Nach dem einzigen, in der Stiftsbibliothek v. St. Gallen aufbewahrten Exemplare herausgeg. v. P. Haitz. Mit einer Einleitung von W. L. Schreiber. Strassburg 1903. 26 S. 24 Tafeln u. 1 Textillustr. 4°.

Beer, G., Zu Band 56, 247 f. [Barth, Zur hebr. und aram. Verbalflexion] s. ZDMG. 57, S. 200.
Lambert, M., Les dates et les âges dans la Bible s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 285—288.
Nestle, E., Tortoise in the Bible s. The Expos. Tim. 14, 4 (jan. 03), S. 189.
Steuernagel, C., Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. Berlin 1903. 12. 120 S. 8°. (Porta linguarum orientalium P. I.)

Baldensperger, W., Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. 1. Hlfte. Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums. 3te Aufl. Strassburg 1903. XII, 240 S. 8°.
Bewer, J. A., Die Leviratsehe im Buche Ruth s. Theol. Stud. u. Krit. 03, 2. S. 236—240.
Charles, R. H., The rise and development in Israel of belief in a future life s. Expositor. 6 series, no. 37, Jan. 03. S. 49—64.
† Clermont-Ganneau, M., Recueil d'archéologie orientale, tome V. Paris 1902. 8°.
† Cocorda, O., L'immortalità dell' anima nell' Antico Testamento s. Riv. Christ. ott. 1902. S. 371—379.
† Davenport, A., By the ramparts of Jesreel. London 1903. 396 S. 8°.
† Dieckmann, Chr., Die erste Weissagung vom Davidsohn. Eine bibl. Studie z. Offenbarungsfrage. Leipzig 1903. 130 S. 8°.
† Doutté, Edm., Les tas de pierres sacrés et quelques pratiques connexes dans le sud du Maroc. Alger.
† Dussaud, R., Notes de mythologie syrienne s. Rev. Arch., 4 série, t. 1 (Mars-Avr. 03), S. 124—148.
Eerdmans, B. D., Oorsprong en beteekenis van de „Tien woorden" s. Theol, Tijdschr. 03, 1, S. 19—35.
Erbt, W., Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Beigegeben ist der Untersuchg. Umschrift u. Übersetzung der metrisch abgefassten Gesetze. Göttingen 1903. 7. 120 S. 8°.
Guidi, J., Une terre coulant du lait avec du miel s. Rev. Bibl. 12, 2 (Avr. 03), S. 241—244.
† Guttmacher, A., Optimism and pessimism in the Old and New Testament. Baltimore 1903. 255 S. 12°.
† Holm, A., Det messianske hoppet hos Haggai och Sakarja. Lund 1902. 354 S. 8°.

† Jedlicska, J., Die Entstehung der Welt. Eine krit. Beleuchtung der Angaben des Alten Testaments gegenüber der Wissenschaft. Wien 1903. 50. 389 S. 20 Abb. 8°.
† Keicher, Th., Die Eschatologie des Buches Job s. Kath. Dez. 02, S. 513—538.
† Kent, C. F. and Sanders, F. K., The Growth of Israelitish law s. Bibl. & Sem. Stud. 02, 12, S. 38—90.
Kirkpatrick, A. F., Christianity and Judaism s. Expositor, 6 series, no. 37, April 03, S. 240—258.
† Klein, G., Schem ha-mephorasch (det förborgade Gudsnammet). Ett bidrag till kännedomen om esseismen och orchristendomen. Stockholm 1902. 60 S. 8°.
† Lagrange, M. J., Études sur les religions sémitiques. Paris 1903. 8°.
Lagrange, R. P., L'ange de Jahvé s. Rev. bibl. 12, 2 (Avr.) 03, S. 212—225.
Matthes, J. C., Het Matriarchaat inzonderheit bij Israël s. Teyler's Theol. Tijdschr. 1, 1, S. 1—23.
† Meinhold, J., Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. I. B. Der hl. Rest. I. Teil. Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn 1903. 8. 160 S. 8°.
† Moy, L., Les adorateurs du soleil: juifs et chretiens. Étude philosophique populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme. Paris 1903. 143 S. 8°.
Obbink, Th., Denker of Profeet s. Theol. Stud. 21, 1, S. 35—59.
† Öttli, S., Ist der Gott des Alten Testaments unser Gott? Öffentlicher Vortrag. Berlin 1903. 30 S. 8°.
Preuschen, E., Mönchtum und Sarapiskult, eine religionsgeschichtliche Abhdlg. 2. A. Giessen 1902. 4. 68 S. 8°.
Rothstein, J. W., Über Köberle: Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments s. Theol. Stud. u. Krit. 03, 2. S. 343—362.
† Roy, H., Israel u. die Welt in Jes. 40—55. Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage. Progr. Leipzig 1903. 8. 69 S. 8°.
† Samter, E., Die Bedeutung des Beschneidungsritus und Verwandtes s. Philologus LXII, 1, S. 91—94.
† Stephany, M., Die Anfänge der israelitischen Prophetie s. Mitt. u. Nachr. f. d. evgl. Kirche i. Russland. B. 58. S. 483—503.
† Stosch, G., Alttestamentliche Studien. VI. Tl.: Der geistl. Charakter Davids. Gütersloh 1903. VII, 258 S. 8°.
† Traub, Die neuere Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte und der christliche Offenbarungsglaube. (Progr. Schönthal) 1902. 31 S. 4°.
Usener, H., Dreiheit, ein Versuch mythologischer Zahlenlehre, aus d. Rhein. Mus. N. F. LVIII. Bonn 1903.
Vetter, P., Die alttestamentlichen Gottesnamen s. Theol. Quartschr. 58, 1. S. 12—47. 2, S. 202—235.
Volz, P., Jüdische Eschatologien von Daniel bis Akiba. Tübingen u. Leipzig. 16. 412 S. 4°.
† Volck, W., Die alttestamentliche Heilsgeschichte, übersichtlich dargestellt. Gütersloh 1903. VII, 125 S. 8°.
† Welker, G., Die Entstehung der verschiedenen Religionen. Vortrag im Anschluss an die Babel-Bibel-Frage. Ludwigshafen 1903. 19 S.

Budde, K., Die Schätzung des Königtums im Alten Testament. (Marburger Akad. Reden, no. 8.) Marburg 1903. 63 S.

† Curtis, E. L., The tribes of Israel s. Bibl. et Sem. Studies 02, 12. S. 1—37.

Hilgenfeld, A., Die Essaeer ein Volksstamm s. ZwTh. 46, no. 2. S. 294—315.

† König, E., Babylonisierungsversuch betreffs der Patriarchen und Könige Israels. Sep.-Abdr. aus „Beweis des Glaubens“, verm. durch e. Wort der Abwehr. Gütersloh 1903. 36 S. 8°.

Nagel, G., Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, nach den Quellen darg. Leipzig 02. 8. 124 S. 8°.

† Oberhummer, E., Die Insel Cypern. Eine Landeskunde auf histor. Grundlage. 1. Tl. Quellenkunde u. Naturbeschreibung. München 1903. XVI, 488 S. 8°. Mit 3 Karten, 1 geol. Profil in Farbendr. u. 8 Kärtchen.

Reinach, Th., Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie s. REJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 161—164.

† Stapfer, E., Les origines de l'essenisme s. Rev. d. Th. et d. Philos. 1902, 5 et 6, S. 385—398.

† Winckler, H., Die Völker Vorderasiens. 2. Aufl. Leipzig 1903. 36 S. 8°. („Der alte Orient.“ I, 1.)

† Wyss, Fr., Essaeertum, Urchristentum u. der „Abfall“. Bern 1903. 8 S. 8°.

ZDPV. Bd. XXV, Heft 3 u. 4, mit 4 Tafeln und 46 Abbildungen im Text. Inhalt: Schuhmacher, G., Dsherasch. — Gatt, G., Zur Topographie von Jerusalem. — Benzinger, Die Ruinen von 'Amwās.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — October 1902. — Notes and News. — Macalister, R. A. St., First Quarterly Report of the Excavation of Gezer. — Petrie, W. Flinders, Description of the Scarabs and Weights. — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre (cont.). — Clermont-Ganneau, Supplementary Remarks upon the Greek Inscription from Beersheba. — Hanauer, J. E., Julian's Attempt to restore the Temple. — Peters, J. P. and Thiersch, H., The Necropolis of Maresha. — A Rock Cut Press near Jerusalem. — Hanauer, Excavations at Jerusalem. — Masterman, E. W. G., Dead Sea Observations (cont.). — Watson, C. M., The Construction of the Great Pyramid of Gizeh. — Libbey, W., Notes on the Jordan Valley and Petra. — Notices of Foreign Publications. — Notes and Queries.

January 1903. — Notes and News. — Macalister, A. St., Second quarterly report on the excavation of Gezer. — Macalister, A., The bones in the second burial cave. — Wilson, C. W., Golgotha and the holy sepulchre (cont.). — Baldensperger, Ph. H., The immovable East. — Hanauer, J. E., Sculptured figures from the Muristan and other notes. — Hanauer, J. E., El-Edhemîye (Jeremiah's Grotto). — Stafford, G. Rol., The Samaritan passover. — Hull, Notes on Professor Libbey's account of the Jordan Valley and Petra. — Notices of Foreign Publications. — Conder, The name of Jahwe on seals.

April 1903. — Notes and News. — Macalister, A. St., Third quarterly report on the excavation of Gezer. — Clermont-Ganneau, M. J., Archaeological and epigraphic notes on Palestine: the „Gate of Nikanor" in the temple of Jerusalem, An inscribed altar at Ḳedesh Naphtali, Mount Hermon and its Gods in inedited greek inscription. — Wilson, C. W., Golgotha and the holy sepulchre (cont.). — Merill, S., Notes from Jerusalem. — Rix, H., Notes taken on a tour in Palestine in the spring of 1901. — Baldensperger, Ph. J., The immovable East (cont.). — Macalister, A. St., Reports: Additional notes on tombs in the Wâdy er Rabbâbi, Greek inscriptions in the museum at Jerusalem, the Greek inscription at Kuryet Saʿîdeh, the illicit excavations at Beit Jibrin. — Macalister, A. St., The Pachomius inscription in Wâdy er Rabbâbi. — Wilson, C., The „Buckler" of Hamza. — Masterman, E. W. G., Dead Sea observations. — Conder, C. R., Burial and Burning. — Cook, S. A., Hebrew inscriptions at Fîk.

† Barnabé, Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia. Paris 1902. XXIII, 250 S. 8°.

† Clermont-Ganneau, Le prétoire de Pilate et la forteesse Antonia. Paris 1902. 8°.

† Crace, J. D., Tortoises s. Expos. Tim. vol. 14, no. 6 (March 03), S. 286.

Grammatica, L., Le vie romane della Palestina (cont. e fine) s. Stud. Rel. II, 6 (nov.-dic. 02), S. 522—541.

Jaussen, A., Voyage du Sinai s. Rev. bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 100—114.

Jaussen, A., Coutumes Arabes s. Rev. bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 93—99.

† Hilprecht, H. V., Explorations in bible lands during the 19. century. 200 illustr. 4 maps. London 1903. 834 S. 8°.

† Hölscher, G., Palästina in der persischen u. hellenistischen Zeit. Eine historisch-geographische Untersuchung. Leipzig 1902. 99 S. 8°. (Diss.)

† Hölscher, G., Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit. Eine historisch-geographische Untersuchung. (Quellen u. Forschungen zur alten Geschichte u. Geographie. Herausg. v. W. Sieglin. Heft 5.) Berlin 1903. 12. 99 S. 8°.

Lagrange, R. P., Deux hypogées macédo-sidoniens à Beit Djebrin (Palestine) s. Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles-lettres, 02 (Sept.-October), S. 484—505.

Macridy, Th., Le Temple d'Echmoun à Sidon s. Rev. bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 69—77.

Manfredi, J., Callirhoé et Baarou s. Rev. Bibl. 12, 2 (Avril 03), S. 266—271.

Marmier, G., Contribution à la géographie de la Palestine et des pays voisins (suite) s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 165—171.

† Mommert C., Aenon und Bethania, die Taufstätten des Täufers. Nebst einer Abhandlg. über Salem, die Königsstadt des Melchisedek. Leipzig 1903. 5. 97 S. Mit 1 Abb. u. 3 Karten.

† Mommert, C., Topographie des alten Jerusalem. I. Tl. Liva u. Akra, die Hügel der Altstadt. Leipzig 1902. XI, 393 S. 8°.

† Mommert, C., Salem, die Königsstadt des Melchisedek. Eine christlich-archäolog. Studie. Leipzig 1902. 37 S. 8°.

† Nehring, A., Die geographische Verbreitung der Säugetiere in Palestina und Syrien. Mit einer Übersichtskarte. Sonderabdruck aus B. 81 no. 20 des Globus 1902.
Savignac, M. R., Le haut-lieu de Pétra — Fouilles anglaises s. Rev. Bibl. 12, 2 (Avril), S. 280—291.
Savignac, R., Ou'aîrah. Fouilles Anglaises s. Rev. bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 114—122.
Smith, G. A., Studies in the history and topography of Jerusalem. I. A general view of the city s. Expositor, 6 series, no. 37, Jan. 03, S. 1—21. II. The name Jerusalem and other names, Febr. 03, S. 122—135. III. The waters of Jerusalem, March 03, S. 208—228. IV. The Prelude, April 03, S. 298—315.
† Victor-Bernardin, F., Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia s. Etud. francisc., janv. 1903, S. 47—57.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. Recueil trimestriel. Directeur: J. Halévy. 11e année. — Janvier 1903. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Amos. — Halévy, J., Notes évangéliques: La Visite des Mages et l'Établissement à Nazareth. — Encore l'expression „Fils de l'homme". — Halévy, J., Quelques améliorations dans 60 inscriptions de Bodaštoret. — Halévy, J., L'inscription nabatéo-arabe d'En-Némara. — Halévy, J., Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (suite). — Halévy, J., Un Juif bienheureux. — Nass, F., „Béhémoth" ou „la sauterelle" dans la tradition syriaque. — Virolleaud, Ch., Textes relatifs au culte des divinités de Lagash. — Halévy, J., Bibliographie.
Avril 1903. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre d'Amos (suite). — Halévy, J., Notes évangéliques: Encore l'expression „fils de l'homme". — Le Dernier Épisode de la passion. — Halévy, J., Le Code d'Hammourabi et la Législation hébraïque. — Halévy, J., Le Culte d'une tête d'âne. — Halévy, J., Le berceau de l'écriture Kharoṣṭri. — Virolleaud, Ch., Di-Tilla. — Halévy, J., Bibliographie.
† Clermont-Ganneau, Recueil d'Archéologie Orientale. T. V, livr. 1—11. § 28. Le stratège et phylarque Odainathos. — § 29. Un prêtre de Malak-Astarté. — § 30. Le dieu de Mazabbanas. — § 31. Deux nouvelles inscriptions grecques du Mont des Oliviers. — § 32. Inscriptions grecques de Mzérib, Naoua, Salkhad. — § 33. Un Thraséas nabatéen. — § 34. Le magistros Théodore Charandénos. Paris 1902. 8°.
Livr. 12. 13. § 35. Fiches et notules: Ἔρως = ארוס — Ἰαείβας = יהיבא — Ἰεείβας? — עמדיהו et Emmanuel. — Un thiase palmyrénien. — La dédicace à Chai 'al-Qnaum. — הא אלן. — Inscription en mosaïque du mont des Oliviers. — Le Monastère de Mélanie. — Le Sanctuaire de l'Apparition de l'Ange. — Le Caroubier des Dix. — Djebel el Khamar. — Le Palmier de la Vierge. — L'„Idole de Jalousie", Qinian, Tammouz et Adonis. — Οἱ κοπιῶντες. — Carandènos. — § 36. Le prétendu Batr éthiopien et la livre d'or. — § 37. Le Centenarium dans le Talmud. — § 38. Le lac de Catorie. — § 39. Fiches et notules: Le dieu Sadykos, père de Sidon. Paris 1902. 8°.
Livr. 14—17. § 39. Fiches et notules (suite: Chartimas, patrie de Didon, Benê Marzeah; confréries religieuses carthaginoises; la Cène; la fête

phénicienne du Marzeah; Barad ou Deber. — § 40. Inscriptions grecques de Sidon et environs. — § 41. Les inscriptions phéniciennes du temple d'Echmoun à Sidon. — § 42. Où était l'embouchure du Jourdain à l'époque de Josué (pl. VI). Paris 1902. 8°.

Berger, Ph., Deux nouvelles inscriptions funéraires s. Acc. des Inscript. et Belles-lettres Comptes rendus 02 (Nov.-Dez), S. 672. 673. [Es sind die Grabschriften zweier Priesterinnen, gefunden von Delattre zu Karthago, beide in Kartouchen. Die erste lautet: קבר ארשתבעל הכהנת אשת מלקרתחרף, die zweite קבר חתלת הכהנת בת מגן בן | בדמלקרת אשת עשמלך בן בדמלקרת.]

† Bruston, C., Les inscriptions phéniciennes de Sidon s. Rev. de Théol. et des Quest. rel. 03. I, S. 1—14.

Delattre, Epitaphe punique trouvée à Carthage s. Acc. des Inscr. et Belles-lettres comptes rendus 02 (Sept.-Oktob.), S. 522 ff. [Gefunden von Mezzacasa, ausserhalb des französischen Ausgrabungsgebietes. Inschrift: קבר בתבעל בת עבר מלקרת בן בר | אשמן בן בעליתן |.]

Halévy, M., Le mot phénicien ארלן s. Journ. Asiatique, 9 série, t. 20, no. 3 (Nov.-Déc.) 02, S. 349. 350.

Vincent, R. P., Notes d'épigraphie palestinienne s. Rev. bibl. 12, 2 (03), S. 271—279.

Fischer, A., Zur Siloahinschrift s. ZDMG. 56, S. 800—809.

Clermont-Ganneau, Monuments palmyréniens s. Rev. bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 77—80.

Derenbourg, H., Faux et Faussaires Yéménites s. Journ. Asiatique, 10 série, t. 1, no. 1 (Janv.-Fevr.) 03, S. 162—165.

† Derenbourg, H., Nouveaux textes yéménites inédits publiés et traduits. Paris 1902.

Praetorius, Fr., Sabäisch [illegible] „wer immer" s. ZDMG. 57, S. 199.

Lane-Poole, St., An Arabic inscription from Rhodesia s. Proceed. of the Royal Irish Acad. 1902, vol. 24, Sect. C. p. 2. S. 47—54 (with a plate).

Giese, Fr., Die Inschrift am Hauptportal des Sultan Hāns bni Konjah s. ZDMG. 57, S. 202.

Offord, J., Inscriptions relating to the Jewish War of Vespasian and Titus s. PSBA. vol. 24, 9, S. 325—328.

De Feis, L., Le monete del prezzo di Giuda. Ricerche di Numismatica biblica (cont e fine) s. Stud. rel. II, 6 (nov.-dic. 02), S. 506—521.

---

† Riedel, W., Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l Barakāt s. Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. z. Gött. 02, 5, S. 635—706.

† Steinschneider, M., Supplément aux catalogues et manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale Paris 1866. Aus: „Ztschr. f. hebr. Bibliogr." Frankfurt a. M. 1903. 8 S. 4°.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. — Band XVII, 1. Heft. — Kahle, P., Fragmente des Samaritanischen Pentateuchtargums, herausgeg. u. erl. — Rossini, C. C., Canti popolari Tigrai. — Goldziher, I., Hyperbolische Typen im Arabischen. — Oppert, J., Sechs-

hundertdreiundfünfzig. Eine babylonische magische Quadrattafel. — Mittwoch, E., Die Etymologie des Namens „Essäer". — Nöldeke, Th., Idris. — Fränkel, S., Beiträge zum syrischen Wörterbuch. — Sprechsaal: [Daiches, S., Lexikalisches; Meissner, S., Zu D. Myhrmanns „Die Labartu-Texte" (ZA. XVI, 141 ff.); Thureau-Dangin, La mesure du [cuneiform sign]; Bezold, Assyriol. Randbemerkungen.] — Recensionen. — Bibliographie.

Andrae, W., Die glasierten Ziegel von der Südburg des Kasr s. Mitteil. d. deutsch. Or. Ges., Mai 02, no. 13, S. 1—12.

† Budge, E. A. W. and King, Annales of the Kings of Assyria. The cuneiform texts, with transl. etc. from the original documents in Brit. Mus. I. London 1903. 14 plates. 8°.

Bezold, C., Ninive u. Babylon. Bielefeld 1903. 143 S. 8°. Mit 102 Abbild. (Monogr. zur Weltgeschichte 18.)

Clay, A. T., Hilprecht's Discoveries at Nippur s. Expos. Tim. 14, no. 7, Apr. 03, S. 322—324.

† Cuneiform texts from Babylonian tablets, e. c. in the British Museum. Part XIV (50 plates). XV (50 plates), printed by Order of the Trustees, London 1902. 7, 5 S. und 100 Tafeln. 4°.

† Dareste, R., Le code babylonien d'Hammurabi [Délégation en Perse, Mémoires IV., textes élam. sém. 2 sér. par V. Scheil] s. Séance et Trav. de l'Acad. de France, Mars 1903. S. 306—339.

† Dareste, R., Le code Babylonien d'Hammourabi s. Journ. d. Sav. oct. 1902, S. 517—528; nov., S. 586—599.

† Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan. T. 4: Textes élamites-sémitiques (2 serie), par V. Scheil. Paris 1902. 204 S. 20 planches. 4°.

Fries, C., Babylonische Feuerpost s. Beiträge z. Alten Gesch. Bd. III. 1. 1903. S. 169 f.

† Goodspead, G. S., A History of the Babylonians and Assyrians. New York 1902. 13, 922 S. 8°. — With Maps and Plans.

† Grimme, H., Zum Centenare der Keilschriftforschung s. Schweiz. Rdsch. 1902. S. 365—373.

Halévy, M., Le sacrifice du porc en Babylone s. Journal Asiatique, 9 série, 20 tome, no. 3. S. 351 f.

† Heuzey, M., Catalogues des antiquités chaldéennes du Musée national du Louvre, Paris 1902. 8°.

Hilprecht, H. V., Die Ausgrabungen im Bêl-Tempel zu Nippur. Leipzig 1903. 77 S. 8°.

† Hilprecht, H. V., Explorations in Bible Lands during the 19th Century. London 1903. 834 S. 8°.

Hüsing, G., Elamisches s. ZDMG. 56, S. 790—795.

Johns, C. H. W., The Code of Ḫammurabi, Fresh Material for Comparison with the Mosaic Code s. JThSt. vol. 4, no. 14, S. 172—183.

† Johns, C. H. W., The oldest code of laws in the world, promulgated by Hammurabi, King of Babylon, B. C. 2285—2242. London 1903. 100 S. 8°.

Johns, C. H. W., The Code of Ḫammurabi s. The Expos. Tim. vol. 4, no. 6 (March 03), S. 257 f.

† Johnston, J., Hormuzd Rassam: a veteran archaeological explorer s. The Sunday School Times 02 (vol. 44), no. 39, S. 504 f.

† King, L. W., Seven Tablets of Creation in the Babylonian and Assyrian Legends concerning the Creation of the World. Vol. 1. 2. London 1902. 8°.

König, Ed., The Latest Mythological Theory of the Patriarchs s. The Expos. Tim. 14, 5 (febr. 03), S. 217—219.

† Krčzmař, A., Über die Bestimmung des Umfangs und der Details der babylonischen und assyrischen Geschichte. (S.-A. aus Sitzgsber. d. böhm Gesellsch. d. Wiss.) Prag 1902. 51 S. 8°.

Lagrange, M. J., Le Code de Hammourabi s. Rev. Bibl. 12, 1 (janv. 03), S. 27—51.

Leander, P., Über die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Upsala 1903. 94 S. 8°.

Lehmann, C. F., Die Dynastieen der babylonischen Königsliste und des Berossus s. Beitr. z. Alten Gesch. Bd. III, 1, 1903. S. 145—163.

Lehmann, C. F., Menander und Josephos über Salmanasser IV. s. Beitr. z. Alten Gesch. Bd. II, 1. S. 125—140. 3, S. 466—472.

† Lippert, J., Hammurabi s. Nation 1903. 26, S. 403—405; 27, S. 421—423.

† Martin, F., Mélanges Assyriologiques s. Rec. d. Trav. rel. à la Philol. et Archéol. Egypt. et Ass., XXIV, 1902, 2, S. 96 ff.; 3 u. 4, S. 190—193.

Meissner, B., Assyrische Studien I. s. Mitt. der vorderasiat. Gesellsch. VIII, 3. Berlin 1903. S. 28.

Meyer, E., Das chronologische System des Berossus s. Beitr. z. Alten Gesch. Bd. III, 1. 1903. S. 141—144.

Meyer, E., Zum Babylonischen Schöpfungsbericht bei Eusebius s. Beitr. z. Alten Gesch. Bd. III, 1. 1903. S. 169.

Montzka, H., Die Quellen zu den assyrisch- babylonischen Nachrichten in Eusebios' Chronik s. Beiträge z. Alten Gesch. Bd. II, 3. 1902. S. 351—405.

Myhrman, D. W., Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu. Leipzig 1902. 60 S. Abbild. 8°. (Diss. S.-A. aus ZA. Bd. 16, Hft. 2/4.)

Nagel, E., Hammurabis Gesetze s. Kath. Jan. 03, S. 31—43; Febr. S. 151—167.

Oefele, v., Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medicin s. Mitteil. der vorderas. Gesellschaft, VII, 6. Berlin 1902.

† Pinches, T. G., The Old Testament. In the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. London 1902. 520 S. 8°.

Sayce, A. H., Discovery of the Tomb of Thotmes IV s. Expos. Tim. 14, no. 7, Apr. 03, S. 334—335.

Sayce, A. H., Recent Biblical and Oriental Archaeology s. The Expos. Tim. 14, 5 (Febr. 03), S. 219—222.

Sayce, A. H., Recent Biblical and Oriental Archaeology s. Expos. Tim. 14, no. 7, Apr, S. 328—390.

Schrader, E., Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl., mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament, neu bearbeitet von H. Zimmern u. H. Winckler. II. Hälfte 2 (Schluss)Lieferung. Berlin 1903. S. 583—680. I—X. 8°.

Shaw-Caldecott, W., The Linear Measures of Babylonia about B. C. 2500 s. Journal of the Royal Asiat. Society, (April) 1903, S. 257—283.

† Wabnitz, A., Le scheol des Babyloniens et le hadès du Nouveau Testament s. Revue d. Théol. et de Quest. rel. 03, S. 71—74.

Weber, O., Das älteste Gesetzbuch der Welt s. Archiv f. Religionsw. 6, no. 2, 03, S. 71. 72.

Winckler, H., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2. Aufl. Leipzig 1903. IV, 130 S. 8°.

† Winckler, H., Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr. Das älteste Gesetzbuch der Welt. Deutsche Übersetzung mit Einleitung und einer Abbildung. Leipzig 1903. 42 S. 8°. (Der alte Orient 4, 24). 2. Aufl.

Zeitschr. f. Aeg. Sprache u. Altertumskunde. Bd. XXXX. Heft 1. — Junker, J. u. Schubart, W., Ein griechisch-koptisches Kirchengebet. — Schäfer, H., Ein Phönizier auf einem ägyptischen Grabstein der Ptolomäerzeit. — Borchardt, L., Die Cyperussäule. — Strzygowski, J., Der koptische Reiterheilige und der hl. Georg. — Crum, W. E., Der hl. Apollo und das Kloster von Bawît. — Wreszinski, W., Zwei koptische Bauurkunden. — Schack-Schackenberg, H., Das kleinere Fragment des Berliner Papyrus 6619. — Naville, E., La stèle de Pithom. — Schäfer, H., Der Baumeister der Pyramide Phiops I. und die Ḥammamâtexpedition in dem Ḥb-sd-Jahre des Königs. — Mahler, E., Das mittlere Reich der ägyptischen Geschichte. — Borchardt, L., Nochmals König Ḥym. Eine neue Lesung (tm) für [hieroglyph]. — Bissing, Fr. W., Eine angebliche Darstellung des Pferdes aus dem m. R., [hieroglyphs], [hieroglyphs], ein vermeintliches Wort für den Panther oder Gepard. — Borchardt, L., Harpokrates mit dem Topf. — Bibliographie.

Baumstark, A., Abû-l-Barakâts „griechisches" Verzeichnis der 70 Jünger, veröffentlicht s. Or. Christ. II, 2, S. 312—343.

† Boll, Fr., Sphaera, neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder (darin Kapitel über die aegyptischen Sternbilder, den Tierkreis vom Dendera e. c.). Leipzig 1903. 12. 64 S. u. 6 Tafeln. 8°.

† Butler, A. J., Arab Conquest of Egypt and last 30 years of Roman Dominion. London 1902. 600 S. 8°.

† Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. — Nr. 20001—20780. Grabsteine und Denksteine des mittleren Reichs, von H. O. Lange u. H. Schäfer. Teil I. Berlin 1902. 400 S. 4°.

† — —, vol. VI. Nr. 3618—4000. 18001—18037. 18600. 18603. Fayencegefässe, von Fr. W. v. Bissing. 31 u. 114 S. Wien 1902. 4°.

Clédat, J., Recherches sur le kôm de Bouît s. Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles-lettres 02 (Sept.-Oct.), S. 525—546.

Colinet, A., Rôle des auxiliaires dans la langue hiéroglyphique s. Le Muséon 1902. III, no. 2/3, S. 234—266; no. 4, S. 327—350.

Crum, W. E., A bilinqual charm s. PSBA. vol. 24, 9, S. 329—331.

Crum, W. E., Koptische Kirche s. Realencykl. f. Theol. u. Kirche. 3. A. Bd. XII. S. 801—815.

Crum, W. F., Texts attributed to Peter of Alexandria s. JThSt. vol. 4, no. 15 (April 1903), S. 387—397.

† Davies, G. de, The rock tombs of Deir el Gebrâwi. P. I: Tomb of Aba and smaller tombs of the southern group. P. II: Tomb of

Zan and tombs of the northern group. With appendices by W. E. Crum and G. A. Boulanger s. Archaeological survey of Egypt, ed. by F. Cl. Griffith. XI. u. XII. Memoir. London 1902. 43 S. u. 26 Taff. und Frontispiece; bzw. 51 S.; 29 Taff. und Frontispiece. 4°.

† Dedekind, A., Ägyptologische Untersuchungen. Wien 1902. 7, 232 S. mit 2 Taff. 8°.

† Deutsche Orient-Gesellschaft, Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1901/02. Verzeichnis der in der ägyptischen Abteilung der Berliner Kgl. Museen ausgestellten Funde. 24 S. 8°.

Erman, A., Zur Erklärung des Papyrus Harris s. Sitzungsber. der Berl. Ak. d. W. 03, no. 20. 21. S. 456—474.

Gardiner, A. H., The word in the inscription of ; and a note on the Millingen Papyrus I, 3—4 s. PSBA. 24, 9, S. 349—354.

† Griffith, F. Cl., Archaeological Report 1901/02, comprising the work of the Egyptian Exploration Fund and the progress of Egyptology during the year 1901/02, (London Expl. Fund). 64 S. with mapes. 8°.

† Groff, W., Études sur certains rapports entre l'Égypte et la bible s. Rec. d. Trav. relat. a la Philol. et Arch. Egypt. & Assyr. XXIV, 3 et 4, S. 121—134.

† Horner, G., The service for the consecration of a church and altars according to the Coptic Rite. Ed. with transl. from a Coptic and Arabic Manuscr. of A. D. 1307 for the Bishop of Salisbury, London 1902. 504 S. 8°.

† Kelly, R. T., Egypt. Painted and described. London 1902. 254 S. 8°.

† Klostermann, A., Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem 2. Jahrtausend vor Christi. 2. A. Leipzig 1902. 31 S. 8°.

† Leipoldt, J., Epiphanios' von Salamis „Ancoratus" in saïdischer Übersetzung s. Berichte der phil. hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. Sitzung vom 26. Juli 1902.

Leipoldt, J., Der Hirt des Hermas in saïdischer Übersetzung s. Sitzungsber. der Berl. Ak. d. Wiss. 03, no. 13, S. 261—268.

† Loret, V., Le ricin et ses emplois médicinaux dans l'ancienne Égypte s. Revue de médecine, XXI, no. 8, août 1902. Paris.

† Maspéro, G., Guide du visiteur au Musée du Caire. Cairo 1902. VIII, 438 S. 8°.

† Moret, A., Le ritual du culte divin journalier en Égypte d'après le Papyrus de Berlin et les textes du Temple de Seti I. à Abydos s. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tom XIV. Paris 1902. 8°.

Murray, M. A., Scarabs in the Dublin Museum s. Proceed. of the Royal Irish Academy, Vol. XXIV, Lect. C., part 1, 1902. S. 31—38.

Müller, M., Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs im Originaltext herausgeg. u. übers., mit 16 Doppeltaf., 48 S. s. Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. 1902, Heft 5.

Müller, W. M., Die alten Aegypter als Krieger und Eroberer in Asien. Mit 7 Abbildungen. Leipzig 1903. 32 S. 8°. (Der alte Orient. 5, 1.)

Nash, W. L., Ancient Egyptian Draughts-boards and Draughts-men (5 plates) s. PSBA. 24, 9. S. 341—348.

Naville, E., The Book of the Dead, chapter 148. 149 (Plate) s. PSBA. vol. 24, 9. S. 313—316.
Oefele, F. v., Die Angaben der Berliner Planetentafel P 8279 verglichen mit der Geburtsgeschichte Christi im Bericht des Matthaeus s. Mitt. der vorderasiat. Gesellsch. VIII, Berlin 1903, 2, 45 S.
Petrie, F. R. S., Notes on the XIX[th] Dynasty s. PSBA. vol. 24, 9. S. 317—319.
† Petrie Flinders W. M., The races of early Egypt s. Journal of the Anthropological Institute. Vol. 31 (July-Dezember), 1901.
† Piehl, K., Inscriptions hiéroglyphiques, recueillies en Europe et en Égypte. III[e] série. II. Commentaire. Leipzig 1903. III, 63 S. 4°.
† Renouf, P. le Page, Life Work. 1[st] ser. Egyptological and Philological Essays. Vol. I. Ed. by G. Maspero and W. H. Rylands. London 1903. 464 S. 8°.
† Renouf, le Page, The Life-work of Sir Peter Le Page Renouf. I. series s. Egypt. and philol. essays, vol. I. Paris 1902. 460 S. 8°.
† Sayce, A. H., Religions of ancient Egypt and Babylonia. Edinburgh 1902. 518 S. 8°.
Schäfer, H., Ein Bruchstück altägyptischer Annalen, mit Beiträgen von L. Borchardt und K. Sethe, aus Abhdl. der Berl. Akad. d. Wiss. philos. u. philol. Klasse 1902, I, 41 S., 2 Pl.
† Schweinfurth, G., Kiesel-Artefakte in der diluvialen Schotter-Terrasse und auf den Plateauhöhen von Theben s. Verhdlg. der Berliner Anthropolog. Gesellsch. Sitzung vom Juli 1902.
† Schmidt, K., Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur nebst einem neuentdeckten Fragment untersucht. Mit einer Publikation der im Berliner Museum befindlichen koptischen Papyrushandschrift P 8502. Leipzig 1903. 8. 176 S.
Sethe, K., Bénédite, G., Montet, E., Breasted, J. H., Letters on the transliteration of Egyptian s. PSBA. 24, 9, S. 355—361.
Sibree, E., Instruction in Egyptian s. PSBA. vol. 24, 9, S. 340.
† Spiegelberg, W. u. B. Poertner, Ägyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen, I. Karlsruhe. Mühlhausen. Strassburg. Stuttgart. — Strassburg i. E. 1902. 44 S. (autogr.) mit 38 Abb. auf 20 Lichtdrucktafeln.
Spiegelberg, W., The hieratic Text in Mariette's Karnak s. PSBA. vol. 24, 9. S. 320—321.
Stromer v. Reichenbach, E., Bericht über eine von den Privatdocenten Dr. M. Blanckenhorn und Dr. E. Stromer v. Reichenbach ausgeführte Reise nach Ägypten s. Sitzgsber. d. Münch. Akad. d. Wiss. 02, 2, S. 341—52.
† Strygowski, J., Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria s. Bulletin de La Société archéologique d'Alexandrie No. 5. Wien 1902. 99 S. 3 Taff.
† Wessely, C., Die Stadt Arsinoë (Krokodilopolis) in griech. Zeit. Wien 1902, s. Sitzungsber. der K. Akad. der Wissensch. in Wien, phil. hist. Klasse B. CXLV, 58 S. 8°.
† Wiedemann, A., Das Okapi im alten Ägypten s. Umschau VI, no. 51, Dez. 02.
Wiedemann, A., Osiris végetant s. Le Muséon 1903. IV, 1/2. S. 111—125.

Adler, E. et M. Séligsohn, Une nouvelle chronique samaritaine (suite) s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 253—254. t. 46, no. 91, janv.-mars 03, S. 123—146.

Bacher, W., Jüdisch-Persisches aus Buchârâ s. ZDMG. 56, 4. S. 729—759.

Bacher, W., Eine angebliche Ergänzung von Jaḥjâ Ṣâdiḥ's Tiklât s. JQR. XV, no. 58, S. 330—333.

Bacher, W., Le taureau de Phalaris dans l'Agada s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 291—295.

Baneth, E., Maimunis Neumondberechnung. Tl. IV (Schluss) s. 21. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wiss. d. Jud. Berlin 1903. S. 117—195.

Bergmann, (J.), Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines s. RÉJ. t. 46, no. 91 (Janv.-Mars) 03, S. 89—98.

Blau, L., Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literatur und Textgeschichte. Teil I. Strassburg 1902. 8. 203 S.

Büchler, Ad., L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch s. RÉJ. t. 46, no. 91 (Janviers-Mars) 03. S. 74—88.

Castelli, D., Catalogo dei codici ebraici Magliabechiani e Riccardiani di Firenze s. Giornale della Società Asiatica Italiana XV 1902. S. 169—175.

† Dünner, L., Die älteste astronomische Schrift des Maimonides. Aus zwei Manuskripten der National-Bibliothek in Paris, bezeichnet: Fonds Hébreu no. 1058 u. 1061. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen mit sachlichen Anmerkungen, sowie einem Vorwort versehen. (Diss.) Erlangen 1902. 54 S. u. Tab. 8°.

Elbogen, J., Les „Dinim" de R. Pérec (fin) s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 204—217.

† Harkavy, A., Studien u. Mitteilungen aus der kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. 8. T. Likkute Kadmoniot II. Zur Geschichte des Karaismus u. der karäischen Literatur. 1. Heft. Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern (v. Anan, Beniamin-Nehaventi und Daniel Kumissi). (In hebr. Sprache.) Leipzig 1903. 12. 211 S. und 3 Lichtdrucktafeln. 8°.

† de Graaf, H. T., De Joodsche Wetgeleerden in Tiberias von 70—400 n. C. Groningen 1902. 175 S. 8°.

† Goldberg, H., Maimonides' Kommentar zum Tractat Gittin. Arabischer Text mit verbesserter hebräischer Übersetzung und Anmerkungen. Strassburg 1903. 50 S. 8°. (Diss.)

† Grünhut, L., Sepher Ha-likkutim, Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftliche Abhandlungen. (In hebr. Sprache.) VI. T. Jerusalem u. Frankfurt a. M. 1903. 84 u. 14 S. 8°.

Harkavy, A., Contribution à la littérature gnomique s. REJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 298—305.

Hirschfeld, H., Index to the descriptive catalogue of Hebrew MSS. of the Montefiore library s. JQR. vol. XV, Apr. 03, no. 59, S. 531—557.

Lévi, Isr., Un fragment d'une traduction arabe du Hibbour Maasiot s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 305—308.

Lévi, Isr., Une indice sur la date et le lieu de la composition de la Meguillat Antiochos (Rouleau d'Antiochus) s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 172—175.

† Maimonides Einleitung in die Mišna. Arabischer Text, mit um

gearbeiteter hebr. Übersetzung des Charizi und Anmerkungen herausg. von Bh. Hamburger. Frankfurt a. M. 1902. 17. u. 73 S. 8°.

Mittwoch, E., Ein Genîza-Fragment s. ZDMG. 57, S. 61—66.

† Pick, Hm., Assyrisches und Talmudisches. Kulturgeschichtliche und lexikalische Notizen. Berlin 1903. 33 S. 8°.

Poznański, S., Anan et ses écrits (fin) s. RÉJ. t. 45, no. 90, oct.-déc. 02, S. 176—203.

† Porter, F. C., The Yecer Hara, a study in jewish doctrine of sin s. Bibl. et Semit. Studies 1902, 12, S. 91—156.

† Rosenthal, L. A., Die Mischna, Aufbau und Quellenscheidung. I. Tl. Die Ordnung Seraim. 1. Hälfte. Von Berakhot bis Schebiit. [Schriften zur Beleuchtung der Lehrweise und Entwicklung des Talmuds.] Strassburg 03. XXIX, 156 S. mit 1 Tab. 8°.

Schwab, M., Mots hébreux dans les Mystères du moyen age s. RÉJ. t. 46, no. 91 (Janv.-Mars) 03, S. 148—151.

† Schwab, M., Le manuscrit hébreu no. 1388 de la Bibliothèque Nationale. (Une Haggada pascale etc.) Paris 1903. 29 S. 4°.

Séligsohn, M. Une critique de la Bible au temps de Gueonim s. RÉJ. t. 46, no. 91 (Janviers-Mars) 03, S. 99—122.

Seligsohn, M., The Hebrew-Persian MSS. of the British Museum s. JQR XV, no. 58, S. 278—301.

† Simon, J., Der Mischna-Commentar des Maimonides zum Tractat Moed Katan u. zum Tractat Sabbath V, VI, VII. Nach den Handschriften zu Berlin, Budapest und London zum 1. Male im arab. Urtext nebst verbesserter hebr. Übersetzung herausgeg. Heidelberg 1902. 37 S. 8°. (Diss.)

Steinschneider, M., Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters s. JQR. XV, no. 58, S. 302—329.

Talmud, der babylonische. Herausgegeben nach der editio princeps (Venedig 1520—23), nebst Varianten der späteren von S. Lorja und J. Berlin revidirten Ausgaben und der Münchener Handschrift (nach Rabb. VL), möglichst wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von L. Goldschmidt. VII. Bd. Civil- und Strafrecht. 4. Lfg. Der Traktat Šebuôth. Berlin 1903. S. 611—791. 4°.

Baumstark, A., Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten (Schluss) s. Or. Christ. II, 2, S. 358—389.

Baumstark, A., Das „syrisch-antiochenische" Ferialbrevier s. Kath. Nov. 02, S. 401—427; Dez. 02, S. 538—550; Jan. 03, S. 43—54.

Braun, O., Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I., veröffentlicht s. Or. Christ. II, 2, S. 283—310.

Burkitt, F. C., The syriac interpretation of S. John I, 3—4 s. JThSt vol. 4, no. 15 (April 1903), S. 436—438.

Chabot, J. B., ܐܢܚܐ ܕܐܒܪܘܣ s. Journal Asiatique, 10. série, tome 1, no. 1 (Janv.-Fevr.) 03, S. 161. 162.

Diettrich, G., Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Giessen 1903. 6. 103 S.

Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste, publiée par F. Nau s. Journal Asiatique, 10. série, tome 1, no. 1 (Janv.-Fevr.) 03, S. 1—108.

Guidi, I., Christlich-Palestinisches s. ZDMG. 57, S. 196.
† Holtzmann, J., Die Peschitta zum Buche der Weisheit. Eine krit. exeg. Studie. Freiburg i. B. 12. 152 S.
Kugener, A. M., Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarche d'Antioche, publié s. Or. Christ. II, 2, S. 265—282.
† Homilie S. Isaaci Syri Antiocheni, edid. P. Bedjan. Tom. I. Paris, Leipzig 1903. 22. 874 S. 8°.
† La Didascalie traduite du syriaque pour la première fois par F. Nau. Paris 1902.
Nestle, E., Zur Geschichte der syrischen Typen s. ZDMG. 57, S. 16f.
† Three letters of Philoxenus bishop of Mabbôgh (485—519) by A. A. Vaschalde. Rom 1902. 190 S. 8°.
† Pognon, H., Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. Texte et Traduction. 1ère partie. Texte syriaque. Leipzig 1903. XL, 32 S. 4°.
† S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia, edid. P. Bedjan. Paris, Leipzig, 1902. 21. 874 S. 8°.
† Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale, etc., t. 38.) Paris 1902. 695 S. 4°.
Ugolini, M., Il Ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del V. T. di Giacomo d'Edessa s. Or. Christ. II, 2, S. 409.

---

† Sammlungen alter arabischer Dichter. Herausgeg. von W. Ahlwardt. I. Berlin 1902. XXVIII, 89, 110 S. 8°.
Basset, R., Rapport sur les études berbères et haoussa (1897—1902) s. Journal Asiatique, 9. série, tome 20, no. 2 (Sept.-Octobre) 02, S. 307—325.
Basset, R., Une complainte arabe sur Moḥammed et le Chameau s. Gionarle della Società Asiatica Italiana XV 1902. S. 1—26.
Becker, C. H., Die Ibn el-Kelbî-Handschriften im Escorial, S. 796—99.
Bel, A., La Dyâzya, chanson arabe, précédée d'observations sur quelques légendes arabes et sur la geste des Benî-Hilâl (suite) s. Journal Asiatique, 9. série, tome 20, no. 2 (Sept.-Octobre) 02. S. 169—236.
† Biram, A., Kitâbu l'Masā'il Fi'l Hilāf Bejn al Basrijjīn Wa'l Bagdādijjīn. Al-Kalâm Fi'l Gawāhir. Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern. (Diss.) Leipzig 1902. 170 S. 8°.
† Carra de Vaux, Les grands philosophes, Gazali. Paris 1902.
† Die Drusenschrift: Kitāb alnoqat waldawāir, „das Buch der Punkte und Kreise". Nach dem Tübinger und Münchener Codex herausgeg., mit Einl., Facsimile und Anhängen versehen von Dr. Chr. Seybold (Tübinger Universitätsschrift) 1902. 16. 96 S. 4°.
Fränkel, S., Zu dem spanisch-arabischen Evangelienfragment (ZDMG. 56, S. 633ff.) s. ZDMG. 57, S. 201.
† Study-Series, Semitic, edited by Rch. J. H. Gottheil and M. Jastrow jr. No. 1. Selection from the Annales of Tabari, edited with brief Notes and a selected Glossary. Von M. J. de Goeje. Leiden 1902. XII, 73 S. 8°.

Goldziher, I., Bemerkungen zur Arabischen Trauerpoesie s. WZKM. 16, 4, S. 307—339.
Goldziher, I., The arabic portion of the Caire Genizah s. JQR. vol. XV, Apr. 03, no. 59, S. 526—528.
Goldziher, I., Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam s. Or. Christ. II, 2, S. 390—397.
Halévy, M., L'infinitif arabe Taf'il s. Journal Asiatique, 9. série, t. 20, no. 3 (Nov.-Déc.) 03, S. 350. 351.
† Harder, E., Deutsch-arabisches Handwörterbuch. Heidelberg 1903. VIII, 804 S. 8°.
Hirschfeld, H., The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge s. JQR. XV, no. 58, S. 167—181.
Horowitz, J., Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern s. ZDMG. 57, S. 177—196.
Horowitz, J., Tawaddud s. ZDMG. 57, 173—175.
Jaussen, R. P. A., Coutumes Arabes (Suite) s. Rev. Bibl. 12, 2 (Avril) 03. S. 244—266.
de Lébédew, Olga, Codex 286 du Vatican. Récits de voyages d'un Arabe, trad. St. Petersbourg 1902. II, 102 S. 8°.
Littmann, E., Neuarabische Volkspoesie gesammelt u. übersetzt s. Götting. Gesellsch. der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, Neue Folge 6, no. 3, 1902, S. 159.
Nikolas, A., A propos de deux Manuscrits „Babis" de la Bibliothèque Nationale s. Rev. de l'hist. des relig., 03, S. 58—73.
† Ma'n ibn Aus. Gedichte. Arabischer Text und Commentar, herausgegeben von P. Schwarz. Leipzig 1903. 22 u. 38 S. 8°.
† Kan, A., Chrestomatie arabe élémentaire, texte munis de points-voyelles. Constantine 1902. 87 S. 8°.
† Rhodokanakis, N., Der Diwan der Ubaid Allah ibn Kais Ar-Rukayât, herausg. u. übers., mit Noten und einer Einleitung versehen. Wien 1902.
Ryssel, W., Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs s. Theol. Stud. u. Krit. 1903. S. 229—246.
Sachau, E., Der erste Chalife Abu Bekr, eine Charakterstudie s. Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 03, no. 3. S. 16—37.
† 'Umar Ibn Abi Rebi'a, Diwan. Nach den Handschriften zu Cairo u. Leiden herausgeg. v. P. Schwarz. 2. Hälfte, 1. Tl. Leipzig 1902. IX. X, 69—126 u. 120 S. 4°.
† de Vlieger, A., Kitâb al Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde 1902. 14, 213 S. 8°.
Vollers, K. u. E. Dobschütz, Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment s. ZDMG. 56, 4, S. 633—648.
Wellhausen, J., Die religiös-politischen Opositionsparteien im alten Islam s. Gött. Gesellsch. der Wissenschaften, Abhdlgn., phil.-hist. Klasse, V, no. 2, 1901. S. 99.

---

† Heider, A., Die aethiopische Bibelübersetzung. Ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und neutestamentliche Wissenschaft. Mit Jeremia Cap. 1—13 als Textprobe dem aethiopischen Pseudoepigraph: die Prophetie des Jeremia an Pashur und einem

General-Katalog der abessinischen Handschriften. 1. Heft. Mit deutscher Übersetzung. Leipzig 1902. VI, 48 S. 8°.

† Littmann, E., Abyssinian Apokalypses. (Separatabdr. aus Amer. Journ. of Semit. Lang. and Litterat.) Januar 1903.

† Littmann, E., The Chronicle of king Theodore of Abyssinia, edit. from the Berlin Manuscr., with translation and notes. Part I. Amharic-Text. 1902.

† Pereira, Est., Vida de Santa Maria Egypcia. Lisboa 1903.

† Te' Ezâza Sanbat (commandements du sabbat), acc. de six autres écrits pseudo-épigraphiques, admis par les falaches ou juifs d'Abyssinie. Texte éthiopien, publ. et trad. par J. Halévy. Paris 1902. 25. 247 S. 8°.

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Giessen.

1904

Vierundzwanzigster Jahrgang

Mit 1 Schriftprobe

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1904.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Inhalt.

BEIHEFTE

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Um den Abonnenten der „Zeitschrift", die bisher auf den Erwerb der „Beihefte" verzichtet haben, Gelegenheit zu ihrer Anschaffung zu geben, bieten wir die bisher erschienenen sieben Hefte, deren Titel wir hierunter verzeichnen, beim Bezuge auf einmal bis auf Widerruf statt zum Ladenpreise von M. 29.50 für 19 Mark an.

Es liegen vor:

I. FRANKENBERG, W., Lic. theol., Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. IV u. 97 S. 1896. M. 3.20

II. TORREY, CH. C., Dr., The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah. 71 S. 1896 .. .. M. 2.40

III. GALL, AUG. FRHR. VON, Lic. Dr., Altisraelitische Kultstätten. VIII u. 156 S. 1898 .. .. M. 5.—

IV. LÖHR, MAX, D. Dr., Untersuchungen zum Buch Amos. VIII u. 67 S. 1901 .. .. M. 2.50

V. DIETTRICH, G., Lic. Dr., Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ. XLVII u. 167 S. 1901. M. 6.50

VI. DIETTRICH, G., Lic. Dr., Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. LXVII u. 163 S. 1902 .. .. M. 7.50

VII. BAUMANN, EB., Lic. theol., Der Aufbau der Amosreden. X u. 69 S. 1903 .. .. M. 2.40

Wir laden zu recht zahlreicher Benutzung unsers nur zeitweise gültigen Angebots ein und bemerken, dass jede Buchhandlung imstande ist, die ganze Reihe zum ermässigten Preise zu liefern.

Giessen, im August 1904.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann).

Threni III. und die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder.

Von Max Löhr, Breslau.

1. In seiner „Geschichte des Volkes Israel" I S. 701 Anm. 1 hat B. Stade (1887) erklärt, das dritte Kapitel der Klagelieder „beschäftigt sich fast durchweg mit einem individuellen Leid", dem des Jeremias. Nachdem dann R. Smend, in dieser Zeitschrift VIII (1888) S. 62 Anm. 3, unser drittes Kapitel als ein Gemeinde-Lied, also daß unter dem redenden Ich die Gemeinde zu verstehen sei, bezeichnet hatte, habe ich mich in meiner Bearbeitung der Threni für den Nowackschen Hand-Kommentar, 1. Aufl. (1893), dieser Ansicht angeschlossen. Darauf hat — soweit mir die neuere Literatur hierüber augenblicklich zur Hand ist — K. Budde in seiner Erklärung unsres Buches in Martis Sammelwerk (1898) S. 92 f. gegen Smend eingehend polemisiert und das fragliche Kapitel für ein Individual-Lied erklärt. Jüngst ist wieder der Buddeschen Meinung widersprochen worden durch E. Kautzsch, die Poesie und die poetischen Bücher des A. T. (1902) S. 68: „Nicht als ob hier, wie man neuerdings behauptet hat, anstatt des Volkes ein Einzelner redete, und zwar in der Absicht, auf diese Weise die Klage als eine solche des Propheten Jeremia erscheinen zu lassen. Diese Annahme beruht sicher auf einem Irrtum". Endlich bemerkt G. Beer

in Guthes Bibelwörterbuch S. 366: „K. 3, das schwerlich Jeremias redend einführen will, ist ein gewöhnlicher Klagepsalm. V. 14. 52 f. 60 ff. erscheint Israel als das odium generis humani“: also ein Gemeindepsalm[1].

Ich glaube, daß dieser stetige Wechsel des Urteils endgültig beseitigt werden kann durch eine detaillirte Analyse des Kapitels, welche ich im Folgenden vorlege:

Am deutlichsten tritt ein unvermitteltes Nebeneinander hervor, zwischen den beiden Abschnitten V. 48—51 und V. 52—66. In dem ersten weint der Dichter (ich) über den Untergang seines Volkes, bis Jahve dreinschaue vom Himmel[2]. Im andern beklagt sich der Dichter (ich) vor Jahve über die grundlose Feindschaft seiner Gegner in der Gemeinde: sie haben den Unschuldigen in Lebensgefahr gebracht, aus der ihn Jahve auf seinen Hilferuf errettet hat. Daran schließt er die Bitte, Jahve wolle ihm vollends Recht schaffen und an seinen Gegnern Vergeltung üben.

Man wird zugeben müssen, daß diese Abschnitte inhaltlich nichts mit einander gemein haben. Das „Ich“ in beiden ist eine rein äußerliche Übereinstimmung. Vgl. darüber S. 4 unten. Keinesfalls kann nun das Ich von V. 48—51, das dem Volke gegenüber steht, das Volk selbst sein. In V. 52—66, an sich betrachtet, könnte ja das Ich das Volk, und die Gegner heidnische Völker bedeuten; aber, von exegetischen Schwierigkeiten im Einzelnen abgesehn, verbietet der Wechsel der Bedeutung, der dann doch zwischen dem Ich V. 48 ff. — Einzelperson — und dem V. 52 ff. — Volk — entstehn würde, diese Möglichkeit.

---

[1] Daneben ist mir der Satz S. 365 nicht ganz verständlich: „In 3 singt der Dichter sich selbst als totem Mann die Leichenklage“. Faßt Beer das Kapitel am Ende doch als Individual-Psalm?

[2] V. 51 ist vor V. 49 zu stellen, V. 50 bildet den natürlichen Abschluß dieses Gedankenkomplexes, vgl. dazu die demnächst erscheinende 2. Auflage meines Kommentars.

Weiter dürfte deutlich sein, daß die eben geschilderte Situation in dem Abschnitt V. 52—66 von der in V. 1—24[1] gänzlich verschieden ist. Jahve zürnt und verfolgt den Redenden (ich). Sein Gebet anzuhören, weigert er sich. Der Unglückliche wird zum Gespött seines ganzen Volkes[2]. Er gerät infolgedessen in so schwere, seelische Stürme, daß er fürchtet mit seinem Glauben Schiffbruch zu leiden. Der Gebetsseufzer: „Gedenke meines Elends und meiner Verstoßung" bringt ihm soviel Beruhigung, daß er sich auf Jahves nie endende Gnade zu besinnen vermag.

Auch in diesem Abschnitt steht das redende Ich seinem ganzen Volke gegenüber, kann also nicht dieses selbst sein. Dazu kommt noch, daß das Volk hier als Mann, in allen übrigen Liedern unsres Buches als Weib personifiziert wäre.

Es liegt mir aber in Rücksicht auf das Folgende daran, die inhaltliche Verschiedenheit von V. 1—24 und V. 52—66 noch besonders hervorzuheben. Dort Jahve der Feind, hier der Freund; dort der das Gebet abweisende, hier der die Hilferufe erhörende Gott. Dort der Dichter von Unglück im Übermaß heimgesucht, das ganze Volk ihn verlachend; hier von einigen Gegnern bis zum Äußersten verfolgt und verspottet. Dort der Dichter am Rande der Verzweiflung, mühsam an dem Gedanken sich festhaltend, daß Gottes Gnade ihn doch endlich retten müße; hier im Bewußtsein des Rechtsschutzes seitens Jahwes, bittend um die Bestrafung seiner Widersacher. Kurz, dort eine Persönlichkeit, die aus dem von Gott über sie verhängten Unglück mit genauer Not den Glauben rettet; hier ein Mensch, der in

[1] Über diese Abgrenzung sowie über den ursprünglichen Bestand des Textes vgl. S. 8 oben.

[2] Die Lesart des MT V. 14 ist beizubehalten, vgl. darüber m. Kommentar[2].

dem Ungemach, das ihm seine Gegner bereiten, die Hilfe seines Gottes erfährt und gewiß ist, daß jene noch die wohlverdiente Strafe treffen wird.

Das sind zwei grundverschiedene religiöse Situationen und Erfahrungen, die wohl Ein Mensch nacheinander in seinem Leben durchmachen kann, die er aber schwerlich — es sei denn etwa mit Hilfe einer religiösbiographischen Vermittlung, wofür aber niemand V. 25—51 wird ausgeben wollen — nach einander in Einem Gedicht behandeln wird.

Ich komme zu dem Schluß, daß in V. 1—24 und V. 52—66 zwei für sich bestehende Individual-Psalmen vorliegen[1].

Zur Charakteristik dieser beiden Psalmen sei noch Folgendes bemerkt: V. 1—24 hat im Psalter nur ein Analogon, ψ 88. Beachte in beiden ein Fehlen des Sündenmomentes zur Erklärung des von Gott verhängten Unglücks; ebenso keine Feinde, denen Vergeltung angewünscht würde; endlich eine starke Verzweiflung des Psalmisten. Dagegen hat V. 52—66 unter den Psalmen zahlreiche Parallelen, die vielen Gebete nämlich um Errettung von grundlosen Feinden, vgl. z. B. 35. 41. 69. Hiermit hängt es zusammen, daß Anklänge an Psalmen-Wendungen und -Stellen sich in V. 52—66 zahlreicher finden, als in V. 1—24[2]. Gemeinsam ist beiden Gedichten bezüglich des Inhalts das Fehlen eines Hinweises auf die Sünde. Darin unterscheiden sie sich gleichmäßig von dem Mittelstück des Kapitels, V. 25—51.

Dieses Mittelstück knüpft gut, d. h. inhaltlich an V. 24 an, mit der Hoffnung auf Jahve, und sucht auch wenigstens äußerlich durch den Ich-Abschnitt V. 48–51 zu dem Ich-

---

[1] Auch auf den Psalmenstil dieser Partien des Kapitels hat schon 1887 B. Stade a. a. O. aufmerksam gemacht.

[2] Vgl. die Einzelerklärung in m. Kommentar[2].

Psalm V. 52 ff. überzuleiten. Es zerfällt selbst in drei sich deutlich von einander scheidende Gruppen: V. 25—39 eine allgemeine Paraenese; V. 40—47 Anwendung der Gedanken dieser Paraenese auf das Volk von Juda; V. 48—51 des Dichters Teilnahme am Geschick seines Volkes; beachte die sich immer mehr verengernden Kreise: allgemein menschlich, Volk, Dichter.

Somit ist das ganze Kapitel ein sehr künstlich komponiertes Gedicht, über dessen Zweck und Entstehung ich folgende Vermutung aussprechen möchte: der Verfaßer beabsichtigt mit seinem ganzen Gedicht, den Propheten Jeremias auftreten und unter Hinweis auf sein eignes Lebensgeschick an das Volk eine Art Bußpredigt halten zu laßen. Er hat für seine Komposition zwei Psalmen benutzt und den dazwischen liegenden Abschnitt de suo gegeben. Über das Ganze hat er das akrostichische Schema geworfen.

2. Daß Jeremias der Redende sein soll, tritt m. E. am Klarsten in dem Ich-Abschnitt V. 48—51 hervor, der zu des Verfassers eigenster Schöpfung gehört. Man vergleiche

Jer. 14, 17:

Es sollen rinnen meine Augen von Tränen Tag und Nacht, nicht sollen sie ruhen, denn in großem Zusammenbruch ist zerschmettert die Jungfrau, Tochter meines Volkes.

mit Thr. 3, 48 f:

Wasserbäche rinnt mein Auge — ob des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes. Mein Auge ergießt sich ruhelos — ohne Unterbrechung. Man wird schwerlich umhin können, die Abhängigkeit der Threni-Stelle von der des Propheten einzuräumen. Man berücksichtige noch die Stellen 8, 23. 13, 17; auch 9, 17. Die Tränen des Ichs von V. 48—51 ferner sind Tränen der Fürbitte, wie V. 50 (vgl. S. 2 A. 2) zeigt. Man beachte hierzu die häufige,

wenn auch immer abgewiesene Fürbitte des Jeremias, 7, 16. 11, 14. 14, 11. 15, 1. Vgl. noch Smend, atliche Religionsgeschichte[2] S. 194. Anm. 1. Die zahllosen Tränen somit über den Untergang des Volkes sind — das ist, wie mir scheint, eine kaum abzuweisende Folgerung — die des Propheten.

Aber auch von dem Psalm V. 52—66 ist mir deutlich, daß der Verfasser ihn von Jeremias verstand und verstanden wissen wollte. Der Inhalt bietet dazu genügenden Anlaß. Wiederholt beklagt sich der Prophet über persönliche Feinde und deren Anschläge auf sein Leben und wünscht ihnen Vergeltung, vgl. 11, 18—23. 15, 10. 15. 17, 14—18. 18, 18. 20, 7—11. Auch V. 53, von der Lebensgefahr des redenden Ich in der Grube, der ursprünglich gewiß nur bildlich verstanden werden sollte, dürfte der Verfasser des Kapitels auf das Ereignis Jer. 38, 5—13 gedeutet haben.

Daß V. 1—24 ebenfalls auf Jeremias bezogen werden soll, ist schon nach dem Bisherigen anzunehmen. Es bieten sich dafür aber auch inhaltliche Momente dar; dieselben liegen allerdings nicht ganz so nahe wie in V. 52—66. Jeremias ist der Mann der Schmerzen, bestimmt „zu erleben Mühsal und Kummer; in Schmach sollen seine Tage hingehn", vgl. 20, 18. Fern von Freude und Scherz muß er leben 15, 17, ohne Familie bleiben, 16, 1. So will es Jahve, den er einmal geradezu beschuldigt, er habe ihn getäuscht und im Stich gelassen 15, 18. Endlich sei noch auf einige Berührungen zwischen dem Teil des Mittelstücks, der sich auf das Volk bezieht, V. 40—47, und der jeremianischen Gedankenwelt verwiesen; zu V. 40, der Einkehr und Umkehr zu Jahve, vgl. 3, 7. 10. 7, 5. 18, 11. 23, 22. 25, 4. 26, 13; zu V. 42, wir haben gesündigt etc., vgl. 3, 25. 8, 14. 14, 7. 20; 2, 29. 3, 13. 4, 17; zu V. 43, dem erbarmungslosen Zorn Jahves, vgl. 2, 35. 4, 8. 7, 20.

Daß der im ganzen Kapitel Redende nicht das Volk, sondern nur ein Einzelner sein kann, ist durch V. 48—51. 14. (63) deutlich; daß dieser Einzelne Jeremias sein soll, beweisen die angeführten zahlreichen Beziehungen. Die Hauptsache ist dem Verfasser nun das Mittelstück V. 25—51, in welchem er durch den Mund des Propheten das Volk zur Stille im Unglück und zur Buße zu ermahnen sucht: was sie getroffen hat, war eine wohlverdiente Strafe Gottes, die sie zur Umkehr bewegen soll[1].

3. Die zwei oben erwähnten Psalmen hat der Verfaßer vermutlich nicht selbst verfaßt, sondern vorgefunden und verarbeitet. Das lehrt m. E. in erster Linie ihr im großen und ganzen sehr allgemeiner Inhalt. Wären sie von Haus aus auf Jeremias gedichtet, so dürfte man eine konkretere Schilderung erwarten, etwa in der Darstellung des Unglücks im ersten, oder in der Charakteristik der Gegner im zweiten. Das zeigt auch weiter der Umstand, daß sie beide ursprünglich nicht akrostichisch gewesen sind. Für den ersten glaube ich das an Einer Stelle deutlich nachweisen zu können. Unser V. 6 findet sich noch in dem musivischen Psalm 143 und zwar V. 3b, nach fast allgemeiner Überzeugung hier als Zitat[2]. Er ist also aus einem andern Gedicht, wo er in seiner ursprünglichen, weil grammatisch korrekten Wortstellung הושיבני במחשכים sich fand, entlehnt. Ist dieses andre Gedicht, wie ich annehmen möchte, unser Psalm V. 1—24, so ist derselbe ursprünglich nicht akrostichisch gewesen. Sollte sich der Verfasser nicht auch in V. 11 den akrostichischen Anfang durch Umstellung der ihm vorliegenden Wortstellung סורר דרכי verschafft haben? — Ist nicht vielleicht auch in V. 1 das beziehungslose Suffix עברתו, in

[1] Über den theologischen Gehalt dieses Stückes vgl. unten S. 8.

[2] Baethgen und Duhm bezeichnen den V. als Zitat aus unserer Stelle, ohne die verschiedene Wortstellung zu erwähnen.

V. 19—21 der schwierige Gedankengang, V. 24 Ende die Wiederholung von V. 19 Ende irgendwie durch die Umarbeitung des ursprünglichen Textes zum Akrostichon verschuldet? Ist aber für V. 1—24 ursprünglich nicht akrostichische Form anzunehmen, dann folgt dasselbe auch für den andern Psalm V. 52—66. In der Tat erwecken wenigstens V. 56 und V. 63 den Eindruck, durch Änderung der Wortstellung in die erforderliche akrostichische Form gebracht zu sein.

Die eigene Zutat des Verfassers, das mehrfach erwähnte Mittelstück v. 25—51, ist inhaltlich sehr beachtenswert. Dahin gehört zunächst der ausgeprägte religiöse Individualismus. Der Verfaßer spricht von „der Seele, die Jahwe sucht“ v. 25; von dem Manne, „der Jahwes Joch schweigend tragen soll“ v. 27 ff. Vgl. dazu auch noch v. 35. 36. 39. Eng damit zusammen hängt sein universalistischer Standpunkt; beachte dafür die Gottesbezeichnung „der Höchste“ v. 35. 38. Dieselbe findet sich außer Num. 24, 16, falls diese Stelle überhaupt als vorexilisch gelten darf, nur in spät exilischen, wie Dt. 32, 8. Jes. 14, 14, und dann hauptsächlich nachexilischen Stellen, wie ψ. 18, 14. 21, 8. 46, 5. 50, 14 u. ö. sowie im Buche Daniel 3, 26. 32. 4, 14. 21 u. ö. Über die universalistische Bedeutung des Namens vgl. Smend, atlich. Religionsgeschichte, 1. Aufl. S. 470. Anm. 2. 2. Aufl. S. 451. Und dieser Gott, reich an Gnade v. 32, steht gegenüber dem אדם. גבר. בני־איש. Vor allem aber kennt unser Verfasser das Problem vom Leiden solcher, die Gott suchen und auf ihn hoffen, der Frommen. Seine Lösung des Problems ist der Rat, daß der Mensch stille halten soll, vgl. ψ. 37, 7a und auf Jahwe hoffen; wenn er auch Unglück schickt, er erbarmt sich doch auch wieder. So manches Ungemach ist außerdem nichts andres als wohlverdiente Sündenstrafe, also ein Zuchtleiden, das Gott den Menschen angedeihen läßt.

Eine zeitliche Ansetzung des Kapitels ist bei der Beschaffenheit unserer diesbezüglichen Kenntnisse natürlich ungeheuer schwierig. Mit Sicherheit ist nur zu sagen, daß es das jüngste der 5 Lieder und nachexilisch ist. Die Handhaben, welche der theologische Gehalt bietet, sind wenig nutzbar: der Individualismus und der Universalismus sind seit Ende des Exils vorhanden. Das hilft uns wenig. Das Problem vom Leiden des Gerechten ist nicht sehr tief erfaßt; dafür beachte die Mahnung, stille zu halten und den Gedanken von der erzieherischen Bedeutung des Leidens. Dieser letztere Gedanke findet sich gar seit dem 8. Jahrhundert; vgl. Hos. 2, 8 ff. 11 ff, dann Dt. 8, 2 und H. Schultz a. tl. Theologie[5] S. 469. Man darf vielleicht annehmen, daß dieses Problem vom Leiden des Gerechten die Gemüter noch nicht zu sehr bedrückte, wie etwa z. Z. als das Buch Hiob entstand. Wenn man andrerseits dazu nimmt, daß der Verfasser zwei in ausgebildeter, formelmäßiger Psalmensprache redende Lieder benutzte und sich selbst einer sehr künstlichen Form (dreimal derselbe Buchstabe) bediente, so darf man sich durch den Usus, eine zeitliche Angabe zu machen, vielleicht zu dem Satze bestimmen lassen, daß eine Verweisung des Kapitels in das ausgehende vierte Jahrhundert wohl nicht zu weit von der Wirklichkeit abirren möchte.[1]

4. Wenn unser Verfasser den Jeremias reden läßt, so hat er diesen höchstwahrscheinlich infolge einer älteren Tradition als Dichter von Klageliedern gekannt. Die Wurzel dieser Tradition ist zu suchen in einer Chron α 35, 25 uns

[1] Budde, Kommentar S. 76 f., setzt c. 3 „am wahrscheinlichsten in das dritte Jahrhundert, den vormakkabäischen Abschnitt des griechischen Zeitalters.“ Beer a. a. O. schließt sich ihm an. Es ist ja nicht unmöglich, daß dieses Urteil dem wirklichen Alter des Liedes näher kommt als das obige. Vgl. noch Theol. Lit. Ztg. 1899 Sp. 40.

aufbehaltenen Notiz, an deren Historizität zu zweifeln kein Grund vorliegt.

Die genannte Chronikstelle enthält vier Sätze von nicht leichtem Verständnis:

a) Jeremias verfaßte ein (oder mehrere) Klagelied(er) auf Josias. Das bloße ויקונן läßt die Zahl der Lieder unbestimmt, (gegen Budde, der aus diesem Satze herausliest, es sei nur Eins von Jeremias verfaßt).

b) Und es sprachen die Sänger und Sängerinnen in ihren Klageliedern von Josias bis heute. Nöldeke (a. tliche Literatur, S. 144f.) versteht diesen Satz so: „Diese Josiaslieder des Jeremias werden bis heute von den Sängern und Sängerinnen vorgetragen." Benzinger gibt in seinem Chronik-Kommentar S. 133 eine ziemlich unklare Auslegung „in ihren Klageliedern pflegten damals auch die Klagefrauen an Josias zu erinnern, um den Verlust, den sie beweinten, recht groß darzustellen." Budde endlich in seinem Klagelieder-Kommentar S. 72 erklärt: „Die Dichter und Dichterinnen Israels dichteten in ihren Klageliedern über Josias. Diese Lieder werden bis heute gesungen, nicht, daß noch immer neue Klagelieder auf Josias gedichtet würden." Die Sänger und Sängerinnen sind natürlich keine Tempelsänger. Denn erstens nennt der Chronist diese mit einer Ausnahme β 9, 11. — Reg α 10, 12 משוררים, Budde a. a. O. Zweitens gibt es im A. T. keine weiblichen Tempelsänger. Es ist aber wohl auch kaum das übliche Klagepersonal, die Am. 5, 16 genannten יודעי נהי und die Jer. 9, 16 erwähnten מקוננות, sondern es sind Sänger(innen) und Dichter(innen) zugleich, wie sie auch Sam β 19, 35. Eccl. 2, 8 sich finden. Das „bis heute" neben dem ויאמרו ist nicht sehr glatt. Es kann wohl nur so verstanden werden, daß die damals nach der Katastrophe von Megiddo zahlreich gedichteten Josias-Lieder des Jeremias und anderer heute

noch — alle oder teilweis — vorhanden sind. Ähnlich Nöldeke: bis heute vorgetragen; Budde: bis heute gesungen.[1]

c) Sie (wer? — Die Sänger und Sängerinnen?) haben sie (diese Josiaslieder) zu einer Satzung[2] für Israel gemacht. Der Vortrag der Josias-Lieder ist zu einer stehenden gottesdienstlichen Einrichtung in Israel geworden. Man kann das im Zusammenhang gar nicht anders verstehen, als daß ein Trauertag für Josias, wie etwa später zur Erinnerung an die Ermordung Gedaljas eingerichtet war, an welchem jene Lieder vorgetragen wurden. Die Feier dieses Josiastrauertages müßte noch zur Zeit des Chronisten üblich gewesen sein. Kittel geht in seinem Chronik-Kommentar an diesem Satze stillschweigend vorbei. Benzinger kommt, durch Wortlaut und Zusammenhang dazu gezwungen, zu dem Resultat, daß man jährliche Trauerfeiern um Josias veranstaltet habe, bemerkt aber dann: Diese Sitte werde nicht lange über das Exil hinaus bestanden haben. Diese Vermutung muß dahin gestellt bleiben; sie zeigt aber — und das ist das Wertvolle an ihr —, in welche Schwierigkeiten uns das klare Resultat der Exegese führt. Budde erklärt, es könne mit diesem Satz „nur irgend welche Feier des 9. — zunächst doch wohl des 7.! — Ab“ gemeint sein. Diese Erklärung reißt unsern Satz von seinem Zusammenhang mit dem Voraufgehenden los, in der Absicht, der Schwierigkeit dieses Zusammenhangs zu entgehen. Sie verfällt aber in die andre, dem Chronisten, einer mit dem Kultus genau bekannten Persönlichkeit, die Verwechslung einer Josiastrauer mit einer solchen um den Fall Jerusalems aufzubürden.

---

1 Wenn uns keines von ihnen erhalten ist, so mag das auffallend erscheinen, aber die Richtigkeit unsrer Exegese wird dadurch nicht in Frage gestellt.

2 Vgl. zur Bedeutung des Ausdrucks z. B. Ex. 12, 17.

d) Die von Jeremias und andern herrührenden Josias-Lieder sind aufgeschrieben in einem Buche, betitelt הקינות. Ist dieses Buch unser kanonisches oder wenigstens ein Teil desselben oder nicht? — Budde behauptet, es kann kein andres sein als unser kanonisches. Es ist nur zuzugeben, daß es dieses sein kann. Dann läge auch hier wieder ein Irrtum des Chronisten vor, den man sich nur durch die Erwähnung des unglücklichen Königs 4, 20 entstanden denken könnte.[1] Diese Stelle müßte er aus unbekannten Gründen auf Josias bezogen und ferner zugleich alle andern Lieder, in denen nichts von einem König steht, auf den genannten König gedeutet haben. Wie soll das möglich sein? — Nöldeke meint zwar, daß man diese Verwechslung dem kritiklosen Verfasser der Chronik wohl zutrauen dürfte. Aber so groß auch seine „Kritiklosigkeit" z. B. in historischen Dingen sein mag, wir wären hier wieder gezwungen, ihm, der wahrscheinlich selbst Levit, zuzutrauen, daß er Lieder, die auf den Fall Jerusalems gedichtet und dafür im Kultus gebraucht wurden, auf Josias bezogen habe. Leichter erscheint mir entschieden die Annahme, daß die קינות des Chronisten ein ganz andres, verloren gegangenes Buch sind. Es sei hier bemerkt, daß der Titel קינות für unsre kanonische Sammlung, der natürlich weit älter sein kann, doch erst im Talmud erwähnt wird.

Am leichtesten wäre es, wenn man die Worte von עד־היום (incl.) an, etwa in folgender Fassung: man hat sie zu einer bis heute geltenden Satzung gemacht für Israel und sie sind in den Qinoth aufgezeichnet,

---

[1] Die Beziehung dieses Verses auf Josias im Targum besagt schwerlich etwas für die exegetische Auffassung zur Zeit des Chronisten. Dieses Targum sieht im Volk, dessen Hilfe nichtig v. 17, die Römer; und nennt Byzanz schon Konstantinopel v. 21.

einem späten Glossator aufhalsen dürfte; einer Persönlichkeit, die dem Tempelkult fernerstehend und nicht bekannt mit den nicht mehr vorhandenen Josias-Liedern, sich eine Beziehung der Trauerfeier um Jerusalem und der hierfür bestimmten Lieder auf Josias und die Lieder über ihn hätte zu Schulden kommen lassen.

Wie immer nun die Sätze b—d zu verstehn sind, es ist klar, daß Jeremias ein (oder mehrere) Klagelied(er) auf Josias gedichtet hat, bald nach der Schlacht von Megiddo. Das Thema dieser Dichtung(en) — das Schiksal des frommen, aber unglücklichen Königs — mag dazu beigetragen haben, daß der Prophet früh als Klageliederdichter bekannt war. Die konkrete Tatsache seines(r) Josiasgedichte(s), zusammen mit andern Motiven, mag es herbeigeführt haben, daß man Klagelieder auf den Fall Jerusalems, aus der Feder weniger bekannter Persönlichkeiten, nicht allzulange nach dem Exil dem Propheten zugeschrieben hat. Hierhin rechne ich vor allem die Kapp. 2. 4. und 1.

5. Was diese Lieder betrifft, so ist ihnen inhaltlich gemeinsam im ersten Teil eine Schilderung des Unglücks, welches über Stadt und Land hereingebrochen ist, vgl. 1, 1—11. 2, 1—12. 4, 1—11. Erst im folgenden Teil zeigt dann jedes der drei einen besonderen Charakter. Kap. 2 und 4, welche als die ältesten der ganzen Sammlung anzusehen und, wie die Mehrzahl der Forscher urteilt[1], bald nach dem Fall Jerusalems von einem Augenzeugen dieses Ereignisses verfaßt sind, lassen beide im zweiten Teil den Dichter selbst auftreten. Derselbe (ich) wendet sich in K. 2

[1] Beer a. a. O. S. 365 bemerkt: „die Schilderung der Ereignisse von 586 ist in 2 und 4 zu romantisch, und der konkreten Züge sind zu wenig, als daß an Autopsie des Verfassers zu denken wäre". Der letztere Satz dürfte besonders bezüglich K. 4 schwerlich Zustimmung finden; ist z. B. V. 4 f. 7. 10. 13—15 nicht reichlich konkret?

an Zion und fordert es unter Hinweis auf das trostlose Unglück auf, weinend sein Leid Jahve zu klagen. Dieses folgt der Aufforderung und schildert nunmehr Jahve sein Unglück unter Tränen. In K. 4 befindet sich der Dichter (wir) im Gefolge des Königs und klagt über dessen und der Seinen Geschick[1]. Er richtet zum Schluß eine Drohung an Edom und ein Trostwort an Zion[2]. Kap. 1, welches, wie es scheint, in Juda, aber vielleicht erst einige Jahre vor der Rückkehr verfaßt ist, zeigt, obgleich mit Kap. 2 sich mannigfach berührend, einen von diesem und dem 4. Kapitel abweichenden Bau. Derselbe erinnert an den von Dt. 32. vgl. dazu Prot. Monatshefte 1903 S. 1—31. Wie dort erst der Dichter, dann Jahve, so redet hier auch erst der Dichter, dann Zion selbst. Beide Gedichte gehn außerdem aus in den Wunsch nach Rache an den Feinden.

Allen drei Liedern, K. 2. 4 und 1 ist formell gemeinsam und fällt am Ehesten ins Auge, das akrostichische Schema.[3] Es gehört ihnen von Haus aus an, und unterscheiden sie sich hierin von allen andern im A. T. vorkommenden, als קינות bezeichneten Liedern: Sam. β 1, 17 ff auf Saul und Jonathan. Am. 5, 1 f auf Israel, Jer. 9, 19—21 auf Juda, Ez. 19, 1 ff. auf die Fürsten Israels d. i. Judas, Ez. 26, 17 ff. 27, 2 ff. auf Tyrus, Ez. 28, 12 ff. auf den König von Tyrus, Ez. 32, 2 ff. auf den Pharao.

Unsere akrostichischen Klagelieder, vor allem die

---

[1] Man hat m. E. bei 4, 13—16 deutlich die Empfindung, daß der Dichter nicht zu den Priestern und Propheten bzw. Ältesten gehört, sondern nach V. 17 ff. zu denen, die mit Zedekias den bekannten Ausfall Reg. β 25, 4 ff. machten (gegen Beer a. a. O. S. 365 f.).

[2] Beer fragt, ob nicht 4, 22 das Ende des Exils oder besser die Zeit nach ihm durchblicke? — Mit Rücksicht auf Ez. 25, 12 ff. 36 ist man kaum zu dieser Annahme genötigt.

[3] K. 1 mit der Folge ע—פ, K. 2 bis 4 mit der Folge פ—ע; K. 1 und 2 mit je 3, K. 4 mit je 2 Stichen des akrostichischen Verses.

exilischen K. 2 und 4 sind sehr wahrscheinlich die ältesten Akrosticha im A. T., das unechte Stück Nah. 2, 1—8 dürfte kaum älter sein, als sie.

Ob die Form des alphabetischen Akrostichons den Israeliten schon vorher bekannt gewesen, oder ob sie dieselbe erst im Exil kennen gelernt, darüber kann man nur Vermutungen aussprechen; man wird das erstere nach dem Folgenden für wahrscheinlich erachten. Beweisen läßt es sich aber in Folge unsres dürftigen Materials nicht.[1]

Aufgefallen ist den Forschern schon wiederholt, weshalb man diese „Kunstform" gerade bei den Klageliedern verwendet hat. Paßt doch zu den beweglichen Klagen die „Künstelei" des alphabetischen Schemas nach unserm Empfinden so schlecht wie möglich. Hat man sie dennoch gewählt, so muß dafür ein triftiger Grund vorgelegen haben. Man hat diesen Grund in einer gottesdienstlichen Verwertung der Lieder, etwa am Fasttage, dem siebenten Tage des fünften Monats, sehen wollen. Die alphabetische Form sollte dann der Unterstützung des Gedächtnisses beim Vortrag dienen. Zum Fasten mit Gemeindeversammlung und Gebet vgl. Esr. 8, 21 ff. Chron. β 20, 3 ff. Man kann wohl zugeben, daß der Inhalt von K. 2 und 4 der Verwertung im Gemeinde-Gottesdienst nicht entgegensteht. Das jüngere K. 1 scheint sogar mit seiner akrostichischen Form direkt für den Gemeinde-Gottesdienst gedichtet. Aber K. 5 lehrt entschieden, daß diese Form für den Kultus durchaus nicht unbedingt erforderlich war.

Ich möchte im Anschluß an A. Dieterichs ABC-Denkmäler, Rhein. Mus. f. Phil. 1900 S. 77 ff. hier nur kurz die Vermutung aussprechen,[2] daß der Grund für die An-

[1] Über das Vorkommen von Akrostichen in der babylonischen Poesie gibt Zimmern in Z. A. X S. 15 einige kurze Notizen.

[2] Eine ausführliche Untersuchung der Akrosticha des A. T. hoffe ich demnächst vorzulegen.

wendung des Akrostichs nach einer ganz andern Richtung zu suchen ist, nämlich in dem Glauben an eine magische Wirkung dieser Buchstabenreihe; vielleicht spielt bei diesem Glauben auch die für uns auffällige Reihenfolge פ—ע eine besondere Rolle.

Wir wissen ja, daß man, wie bei allen Völkern des Altertums, auch in Israel dem Wort, im Namen, im Segen und Fluch magische Wirkung beilegte; so wird man auch, wie überall im Altertum, in Israel der Buchstabenreihe besondere Kräfte vindizirt haben, wenn wir das letztere auch aus dem A. T. nicht mehr beweisen können. In K. 2 und 4 sollte die alphabetische Form vielleicht den Erfolg der Klage, die Erhörung sichern. Später z. B. ψ 119 oder Prov. 31, 10—31 scheint diese Form zur rein schriftstellerischen „Kunstform" geworden zu sein. Ob das auch schon bei K. 1 und 3 der Fall ist, lasse ich noch dahingestellt.

6. Zu den Liedern K. 2. 4. mag sich bald nach der Rückkehr neben K. 1 auch K. 5 gesellt haben, welches die Folgen der Katastrophe in Juda behandelt und höchstwahrscheinlich ebendort etwa ein Menschenalter nach 586 entstanden ist. Mit den 3 andern ist auch dieses dann dem Propheten zugeschrieben worden.

Unserem Verfasser von K. 3 lagen somit K. 2. 4. 1. 5 vermutlich als für jeremianisch geltende, dem genannten Fastentag und seinem Gottesdienst dienende Lieder vor. Aus irgend einem Anlaß gab er ihnen einen Mittelpunkt durch seine eigene Schöpfung, K. 3, in dem er den Propheten ein Wort der Buße an die Gemeinde richten läßt, und stellte zugleich auch die jetzt vorliegende Anordnung der Lieder her.

Der Dekalog.

Von J. C. Matthes, ord. Professor an der Universität Amsterdam.

Ist der Dekalog mosaisch, d. h. entweder von Mose selbst gegeben, oder wenigstens in der mosaischen, resp. nomadischen Vorperiode entstanden? Diese Frage wird, wie man weiß, auch von den Männern der kritischen Wissenschaft verschieden beantwortet, von einigen bejaht, von andern verneint. Es sei mir gestattet, bekannte Namen zu nennen. Im Jahr 1861 lehrte Kuenen[1]: „Obgleich die Echtheit einiger unerheblicher Zusätze mit Recht in Zweifel gezogen wird, so wird doch der mosaische Ursprung der Gebote selbst von den kräftigsten Beweisen gestützt". Im Jahre 1869 wiederholt er[2]: „Wider die Meinung, die zehn Worte stammen von Mose, läßt sich nichts von Bedeutung einwenden". Anders urteilt er dagegen im Jahre 1887[3]: „Hält man den Schriftsteller, der die Gebote Jahwe's im Dekalog kurz zusammenfaßt, für selbstständig und produktiv, so zähle man ihn zum 8. Jahrhundert: meint man dagegen, er resumiere, was die Jahwepropheten schon ausgesprochen hatten, so mache man ihn zum Zeitgenossen Manasses". Diese Meinungsänderung Kuenens hat nicht allgemein Beifall gefunden, selbst nicht bei Geistverwandten. Im Jahre 1892 schrieb

[1] HCO^{1}I, 159. Ich übersetze hier und im Folgenden die holländischen Citate ins Deutsche.

[2] Godsdienst van Israel I, 281. [3] HCO^{2}I, 238.

Cheyne[1]: „I am in full accord with Dr. Driver, when he says (in tacit opposition to Kuenens later view) that the teaching of Moses on civil and ceremonial precepts is preserved in the Decalog and the Book of the Covenant ... We may not unreasonably suppose that the Ten Words are indead derived from Moses, the man of God". Selbst Reuß urteilte[2]: „Nichts hindert uns den Kern der Sage festzuhalten ... Der Inhalt der zehn Worte, in welchem nur eine in sonderbarer Täuschung begriffene Theologie die Summe aller christlichen Moral entdecken konnte, atmet den Geist jener Urzeit und mag den sichern Maßstab für das für Moses Erreichbare abgeben". Daß die Schule Dillmann's in dieser Hinsicht nicht zurückblieb, versteht sich.[3] Für Kittel[4] gibt es nur einen mosaischen Dekalog, aus dem das Eigentümliche der Religions-Stiftung Mose zu entnehmen sei. Ja selbst das Bildergebot, das die Meisten, auch Kuenen schon in G. v. I[5], für nachmosaisch halten, wird von Kittel als echt mosaisch betrachtet[6].

Diesen gegenüber steht nun freilich eine Anzahl kritischer Fachmänner, die den mosaischen Ursprung des Dekalogs leugnen und ihn für ein Produkt der königlich-prophetischen Zeit im Reiche Juda halten. So Wellhausen, Stade, Smend, Guthe, Thomas, Baentsch. Obgleich es nicht unbekannt ist, will ich doch, da ich am Sammeln von Zeugnissen bin, der Vollständigkeit wegen, Citate von den genannten Gelehrten mitteilen. Wellhausen, Skizzen I, 68: „Vielleicht stammt aus der Zeit Manasses auch der Dekalog". Stade, G. d. V. I.

---

1 The Expositor Febr. p. 109.

2 Geschichte der H. Schriften A. T. § 77 (1890).

3 Dillmann selbst Ex. und Lev.[2], 219. Ryssel, Ex. u. Lev.[3] 226, 241.

4 Gesch. der Hebräer I, 221.

5 I, 206 „Mozes heeft het gebruik van Jahveh-beelden niet bepaald en uitdrukkelijk verboden".

6 A. a. O. I, 225.

I, 58 vgl. 457, 584: „Aus E[2] stammt unser Zehngebotgesetz". Smend, Religionsgeschichte 16: „Mose war nicht der Gesetzgeber Israels"; S. 273 „Der Dekalog wird von Wellhausen und Kuenen in die Zeit Manasses gesetzt; in der Tat ist er aus ihr am besten verständlich". Guthe, G. d. V. I., 20: „Das Gesetz rührt nicht von Moses her". Thomas, Gesch. d. A. B., 313: „Den letzten Regierungsjahren Hiskia's dürfte der Dekalog (Ex. 20) angehören". Baentsch, Exodus u. Leviticus übersetzt und erklärt, 178: „In der Kraft und Einfachheit dieses Gesetzes hat man die Spuren der mosaischen Autorschaft finden wollen. Die streng geschichtliche Betrachtung schließt diese Autorschaft völlig aus".

Noch immer also hat die nichtmosaische Hypothese ihre Anhänger so gut wie die andere. Doch hat gerade in der jüngsten Zeit die Ansicht, daß der Dekalog von Mose herrühre oder jedenfalls aus der sogenannten mosaischen Zeit stamme, neue Verteidiger gefunden. Zu diesen gehört Wildeboer, schon in seiner Literatur des A. T.[1], und sehr deutlich in den Theol. Studien[2], wo er erklärt, den mosaischen Ursprung immer aufrecht gehalten zu haben. Wilhelm Erbt schreibt ebenso[3]: „Man wird das Eigentümliche der Religionsauffassung Moses' aus dem Dekaloge zu entnehmen haben . . Moses gab mit dem Dekaloge dem in Palästina einbrechenden Volke den Monotheismus". Eerdmans ferner behauptet[4]: „Der Dekalog ist, der Hauptsache nach, gegeben am Sinai". Diese Ansicht halte ich für irrig und muß sie darum entschieden bestreiten. Ich nehme dabei besondere Rücksicht

[1] Vgl. die dritte holländische Ausgabe, (1903) S. 21 f.

[2] Jg. 1903 S. 111: „De Mozaïsche oorsprong der Tien Woorden is door mij altijd gehandhaafd."

[3] Die Sicherstellung des Monotheimus (1903) S. IV.

[4] Theol. Tijdschrift 1903, bl. 20, 35.

auf Eerdmans, der die Frage am ausführlichsten und gründlichsten erörtert hat[1]. Nach meiner Ansicht kann der Dekalog nicht mosaisch sein, und ebensowenig aus der Nomadenzeit stammen, weil er nicht den Stempel jenes Zeitalters an sich trägt, sondern den des königlich-prophetischen in Juda. Dies geht m. E. hervor aus der nationalen Lage, in der er wurzelt; aus der Sprache, in der er verfaßt ist; aus dem sozialen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Zustande, den er zur Voraussetzung hat.

Erstens die nationale Lage. Die zehn Worte richten sich an ein Volk, d. h. an eine Einheit von Stämmen. Soweit wir aber das Dunkel der Urzeit durchdringen können, ergibt sich uns daraus wie auch auf Grund der späteren Geschichte Israels der Schluß, daß jene Einheit in der sogenannten mosaischen Zeit gefehlt hat. Eerdmans gibt das einmal implicite zu; gewöhnlich leugnet er es. Auf S. 33 seiner Abhandlung schreibt er: „Wir wissen, daß die Stämme ‚nachdem sie sich in Kanaan angesiedelt hatten, keine Einheit bildeten[2]'". Waren sie aber in der Periode der Ansiedlung in Kanaan nicht einig, wie läßt sich dann behaupten und wahrscheinlich machen, daß sie es in der Wüste gewesen seien? Dennoch lehrt Eerdmans S. 32: „Seit der Wüstenzeit ist Jahwe der Gott Israels, d. h. des Ganzen, der Nation; das ist das einstimmige Zeugniß der israelitischen Literatur". Seit der Wüstenzeit, das will also sagen: von der Wüstezeit an, diese Zeit mitgerechnet. Das stimmt durchaus nicht mit

---

[1] Theol. Tijdschrift von 1903. 1. Heft.

[2] „Wij weten, dat de stammen, in Kanaän gevestigd, geen eenheid zijn". Es gilt natürlich nur von den ersten Jahrhunderten des Wohnens in Kanaan. In der königlichen Zeit fehlt die Einheit nicht, und kann der Dekalog dann verfaßt sein.

jener andern Erklärung überein, wonach die Stämme in Kanaan anfangs noch keine Einheit bildeten. — Eerdmans braucht aber die Einheit in der Wüste für seine Hypothese. Zwar hält er die Gesetzgebung am Sinai, wie das A. T. sie erzählt, nicht für glaubwürdig. „Das A. T. lehrt, die zehn Worte rühren aus der Zeit Moses her; sie seien von ihm publiciert, damals als der Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen ward"[1]. Doch dies, sagt E., ist spätere Speculation. Der Hintergrund der Sache aber ist nach E. sehr historisch, nämlich dieser: „Verschiedene Nomadenstämme vereinigten sich zu einem Stämmebund unter Anrufung eines Schutzgottes, weil ein Teil dieser Stämme oder sie alle der Hülfe dieses Gottes ihr Entkommen aus der ägyptischen Oberherrschaft dankten[2]. Also geht, ebensogut wie die Überlieferung, Eerdmans von der Voraussetzung aus, am Sinai oder in der Wüste sei ein Bund geschlossen worden. M. a. W. die Stämme bildeten schon eine formelle Einheit, sonst hätte der Bund nicht geschlossen und das Gesetz nicht gemacht werden können. Denn für die einzelnen Stämme war, wie E. bemerkt, kein Gesetz nötig oder möglich. Im Stamme gibts nur Sitte, Gewohnheitsrecht. Das Gesetz erweitert dies Recht des einzelnen Stammes zum Bunde. So wird es Bundesgesetz. „Das du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht begehren, war vorher schon in einzelnen Stämmen ungeschriebene Sitte, wird nun aber nach der Bundesschließung beschworenes Gesetz der Verbündeten"[3].

Doch das ist alles reine Phantasie. Wer versichert uns, daß es bei den Beduinen so gehe, und daß es bei den hebräischen Beduinen in der sinaitischen Halbinsel so gegangen sei?

Vom Gesetze, das damals gegeben wäre, schweigen,

---

[1] S. 29. [2] S. 33. [3] S. 35.

wie Seinecke[1] richtig bemerkte, die Propheten wenigstens bis Jeremia[2]. Den Bund erwähnt das ganze A. T. und erwähnen bes. die Propheten häufig genug, aber es ist ein ganz anderer Bund als der von E. angenommene. Und die Einheit der Stämme, worauf es hier über alles ankommt, fehlte nach der Geschichte und nach Eerdmans S. 33 selbst in den ersten Jahrhunderten ihres Zusammenseins in Kanaan ganz. Das Band war so locker, daß in der Richterzeit noch alle für sich ihre Häupter wählen und unabhängig von einander streiten. Allerdings haben später die deuteronomischen Schriftsteller diesen Sachverhallt geändert und getrübt, ja selbst im Buche Josua eine Einheit der Eroberung gelehrt. Aber aus den alten Quellen geht noch deutlich hervor wie der Tatbestand war. Es gab keine Einheit, keinen Bund, kein Gesetz in der Vorzeit, nicht einmal in der kanaanäischen, und a fortiori nicht in der sogenannten mosaischen. Erst die königliche Zeit bringt die Bedingungen dazu[3].

Ich komme nun auf die Sprache und die Schrift des Dekalogs. Angenommen, er sei am Sinai gegeben worden, wie ist er dann überliefert worden und zu den Nachkommen gelangt? Schriftlich oder mündlich? Wäre das letzte der Fall, so würden die zehn Worte später in Kanaan aufgezeichnet, und vorher Jahrhunderte lang durch die traditio oralis aufbewahrt worden sein. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß dem so war, und es wird auch im Pentateuch nicht vorausgesetzt. Nicht nur wäre die (mündliche) Überlieferung unter solchen Umständen unsicher geworden, sondern der

---

1 G. d. V. d. I. 153.

2 Baentsch a. a. O. 178: Die älteren Propheten beziehen sich nie auf den Dekalog, obwohl es an Anlaß dazu doch wahrlich nicht gefehlt hätte, und die erste deutliche Anspielung auf ihn findet sich erst bei Jeremia". 3 Vgl. Stade G. V. I. I, 173—175.

Unterschied zwischen den einzelnen Stämmerechten und den Bundesrechten würde so natürlich verwischt sein. Das einzig Mögliche wäre also eine *schriftliche* Übermittelung, und zwar, weil den Nomaden natürlich kein Papyrus zu Verfügung stand, eine, wie der Pentateuch erzählt, auf Steinen eingegrabene. Aber wie sind die Steine dann mitgeschleppt worden? Besonders mit Rücksicht auf den Umfang des Dekalogs, selbst in abgekürzter Form, ist das Mitschleppen überhaupt undenkbar [1]. Nach der jüngeren Tradition diente dazu die Lade; nach der ältern aber lag in der Lade zwar ein Stein, aber einer, der zur Wohnung eines Gottes diente, und worauf gar nichts geschrieben war [2].

Doch angenommen, das Gesetz sei aufgezeichnet gewesen und in Palästina angelangt, in welcher Schrift und Sprache war es dann verfaßt? schrieb und redete man in der Wüste schon hebräisch? Jedermann weiß das Gegenteil. Hebräisch ist kanaanäisch: die von den Kanaanäern entlehnte Sprache [3]. In Arabia Petraea haben die Stämme natürlich einen arabischen Dialekt gesprochen; vor ihrem Eintritt und Wohnen in Kanaan selbst kein Wort hebräisch verstanden. Wenn sie also, wie Eerdmans annimmt, in der Wüste ein Gesetz gemacht haben, muß das dort in süd-semitischer oder arabischer Mundart verfaßt sein.

Doch wie kommt es dann, daß der überlieferte Dekalog hebräisch ist? Ist dieser eine Übersetzung? Das wird nicht gesagt und auch nicht vorausgesetzt. Wäre das Gesetz, wie wir es haben, eine Übertragung, so wäre es jedenfalls eine ziemlich späte. Denn seine Sprache ist die der prophetisch-königlichen Zeit. Sie hat nichts Altertümliches. Man müßte also annehmen, es habe ziemlich lang gedauert, be-

---

[1] Reuss, G. d. H. S[2], 99. Thomas, G A B 64.

[2] Stade, G. V. I. I, 457.

[3] Jes 19,18; vgl. Ges. Kautzsch, Gr. § 2. a. Stade's Grammatik § 1.c.

vor man die Übersetzung machte. Das ist nicht wahrscheinlich. Noch mehr würde es freilich befremden, daß überhaupt ein so heiliges Dokument, das von Jahwe gegeben oder wenigstens in seiner Gegenwart gemacht und beschworen war, je übersetzt worden wäre.

Welche sozialen Verhältnisse reflektirt nun aber der Dekalog? Wenn er in der Wüste verfaßt ist für die damaligen Nomaden, sollte er auch die Merkmale der Beduinenwelt tragen. Nun hat er jedoch vielmehr die Kennzeichen der späteren Kulturzeit an sich. Alles in ihm weist auf Landbau, auf Städtebewohnung, auf eine Bevölkerung mit festen Wohnstätten. Da ist die Rede von Feldarbeit; vom Lande oder vom Boden, worauf man wohnt; von Fremden in den Toren der Städte; von Sklaven und Sklavinnen; von Rindern und Eseln, die arbeiten; von Häusern. Das sind ganz andere Verhältnisse als wir erwarten würden im Gesetze eines Nomadenbundes.

Ich weiß was man mir antwortet. „Das sind spätere Zusätze zum Dekaloge. Im ursprünglichen Gesetze stand nichts Derartiges. Der Dekalog ist viel kleiner gewesen." Ja, man hat wirklich fast allgemein die Zehn Worte so abgekürzt, so von allen Eigentümlichkeiten und, wie ich sagen möchte, von aller Schönheit beraubt, daß bloß noch ein Gerippe übrigblieb. Heinrich Ewald, der damit angefangen hat[1], begründet dieses Verfahren mit der Bemerkung, daß die Zehn Worte, so wie wir sie jetzt besitzen, nicht auf den zwei Platten hätten stehen können. Da es aber unwahrscheinlich, ja unmöglich ist, daß es je solche Platten gegeben habe[2], so bedeutet der Einwand nichts.

---

[1] Gesch. d. V. I^3 II, 231. [2] Vgl. oben S. 7.

Andere weisen auf die Differenzen zwischen den Texten in Exodus und in Deuteronomium[1]. So hat Dt. im 5. Gebote ein Plus: „damit es dir wohlgehe." Da Exodus die Worte nicht hat, sind sie ein Zusatz, sagt man. Es ist möglich; doch damit fällt nicht das nächstfolgende: „damit du lange lebest auf dem Boden, den Jahwe, dein Gott, dir gibt," Worte, welche Exodus ebenso hat. Warum sind diese dennoch ein späterer Zusatz? „Weil sie zu deuteronomisch sind", meint man. Aber der ganze Dekalog ist deuteronomisch gefärbt, m. E. ein Compendium legis aus der deuteronomischen Schule, wobei der deuteronomische Prolog noch einzelne deuteronomische Züge, P[2] oder R[3] besonders das spätere, der Schöpfung entlehnte, Motiv der Sabbatsruhe gefügt hat.[4]

Es gibt noch ein drittes Argument für die Behauptung, der Dekalog, wie wir ihn besitzen, sei eine sehr erweiterte Ausgabe mit Zusätzen, die man bei der Besprechung des ursprünglichen Gesetzes beiseite lassen muß. Das sechste, siebente und achte Gebot sind sehr kurz. Das ist also die Norm. Warum sollten die andern so viel länger gemacht sein? Wie es heißt: „du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen", so muß auch, meint man, ursprünglich kurz gesagt gewesen sein: „du sollst dir kein Bild machen; du sollst Jahwe's Namen nicht eitel aussprechen; gedenke des Sabbats u. s. w." In der Tat kann man so argumentieren, aber eben so gut und noch besser: „wenn später jemand Lust hatte, die Gebote zu erweitern, warum hat er sie dann nicht alle paraphrasirt?"

Auch will es mir scheinen, daß ohne die Zusätze einige

1 Vgl. z. B. Eerdmans S. 21.

2 Der Schriftsteller der Priesterschrift.

3 Der Redactor des Pentateuchs.

4 Sieh über den deuteronomischen Charakter des Dekalogs unten S. 41.

Gebote unverständlich gewesen wären. Das Bilderverbot hätte wenig Sinn gehabt, wenn es nichts enthalten hätte als: „du sollst dir kein Abbild machen.“ Denn man fragt erstens: wovon? und zweitens: wozu? Wenn nicht ausgedrückt war, daß keine Gottesbilder gemacht werden sollen; und wenn nicht die Anbetung und Verehrung dieser Gottesbilder untersagt wurde, hatte das Verbot keinen Zweck und keinen Nutzen. Das Verfertigen von Bildern an sich konnte doch wohl nicht schaden. — Wurde bloß geboten: „Gedenkt des Sabbattages,“ so blieb die Frage zu beantworten: auf welcher Weise muß er gehalten werden? Fehlte die Vorschrift der Ruhe, so war mit dem Gebote nichts wesentliches beabsichtigt noch erreicht. — Ich gebe hierbei noch etwas Anderes zur Erwägung. Auch im Vaterunser gibt es kürzere und längere Sätze; sollen nun alle kurz gemacht werden? Muß, weil es heißt: „Dein Name werde geheiligt“, „Dein Reich komme“ ohne mehr, auch das „auf Erden wie im Himmel“ nach „dein Wille geschehe,“ und das „wie wir unsern Schuldigern vergeben,“ nach „Vergib uns unsere Schulden“ gestrichen werden, das letzte trotz Mt. 6, 14, 15?!

Wildeboer Lett.[3] 19 beruft sich für die kürzere Form auf die Terminologie „Die zehn Worte“, Ex. 34, 28. Dt. 5, 19. Er meint also, דָּבָר bedeute immer ein (kurzes) Wort. Doch hierin irrt er sich. דָּבָר ist nicht immer ein Wort, sondern selbst häufig eine Rede, vgl. Hiob 29, 22. Num. 31, 16. Koh. 12, 13, Stade-Siegfried, Wb. s. v. 134a. Auch der Ausdruck דבר־יהוה spricht hierfür, worauf meistens eine längere Gottesrede folgt.

Zugegeben aber, für einen Augenblick, daß nicht nur ein einzelner Satz hier und dort, sondern alles, was mehr als kurzes Gebot oder Verbot ist, späterer Zusatz sei, so bleibt jedenfalls noch ein Beweis für den nachmosaischen Ursprung des Dekalogs stehen, dessen Bedeutung von nie-

mand geleugnet werden kann. Ich meine das Wort בית, Haus, im zehnten Gebote. Dies weist auf eine ganz andere Umgebung als die der Zeltbewohner.

Hat Eerdmans die Gefahr dieses בית für seine Auffassung eingesehen? Es fällt mir nämlich auf, daß er bei der Übersetzung des zehnten Gebots das Haus beiseite läßt und formuliert: „Du sollst nicht begehren was deines Nächsten ist"[1]. Dennoch behandelt er sonst בית als ursprünglich, wenn er[2] behauptet: „Im zehnten Gebote[3] umfaßt der Begriff Haus nach hebräischem Sprachgebrauch alles dasjenige, was im Hause ist und zum Hause gehört". So sind wir denn auch bei ihm, trotz allem Streichen, am Ende wieder in die Welt der festen Wohnsitze angelangt. Vielleicht erwidert er: „בית bedeutet Exod. 20, 17 — anders als Dt 5,18 — nicht Haus, sondern Hausstand". Das ist richtig; doch es ändert nichts an dem Sachverhalt. Denn man konnte unmöglich dem Worte den mehr figürlichen Sinn beilegen, wenn er den eigentlichen noch nicht hätte.

Alles zusammen genommen, sind also die vom Dekalog vorausgesetzten sozialen Verhältnisse die nachmosaischen.

Und auch der gottesdienstliche, d. h. kultische Hintergrund des Gesetzes versetzt uns nicht in das mosaische, sondern vielmehr in das königlich-prophetische Zeitalter. Dies ergibt sich aus der Vorschrift über die Monolatrie Jahwe's; aus dem Bildergesetz; aus dem Sabbatgebot.

Die Monolatrie Jahwe's. Das erste Wort, d. h. Gebot, ist nach Eerdmans: „Ich, Jahwe, bin dein Gott". Ich glaube

---

[1] S. 22: „Gij zult niet begeeren wat uw naaste toebehoort".
[2] S. 21. [3] D. h. in dem von ihm erkannten mosaischen.

nicht, daß dies richtig ist, denn der Spruch hat die Form des Gebotes nicht. M. E. ist es eine Einleitung. Wie dem aber sei, es enthält die Erklärung, Jahwe sei der Gott Israels. Dies könnte vom mosaischen Zeitalter herrühren. Nicht aber das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben". Moses hat gewiß so nicht reden können. Denn es ist ganz was anderes, Jahwe den Gott Israels zu nennen als zu sagen: „Man darf keinen anderen Gott neben ihm haben". Wie käme sonst die Sage in die Welt, Moses habe auch den Schlangengott angebetet und anbeten lassen[1], wenn's bekannt gewesen wäre, daß er die Verehrung eines anderen Gottes neben Jahwe streng verboten hatte?

Man muß auch fragen: wenn in der Wüste den Israeliten eingeprägt worden war, keine andere Götter neben Jahwe zu verehren, wie ist es dann möglich, daß sie Jahrhunderte lang nie etwas anderes taten als das? Der Kriegsgott ist Jahwe selbst den sogenannten „gottlosen" Königen, wie Achab und Achaz, gewesen; aber sonst verehrten alle Israeliten die Götter des Landes; erst mit Hizkia, oder besser mit Josia ist das ein bischen anders geworden, als Folge der prophetischen Reaktion.

Es ist freilich bekannt genug, wie die Geschichtschreiber, das sind die Deuteronomisten, darüber klagen. Sie gehen von der Voraussetzung aus, die Monolatrie Jahwe's sei in der Wüste vorgeschrieben worden, doch man ist in dieser Hinsicht, wie in allen anderen, immer ungehorsam gewesen. Die Vorstellung ist die durchgängige alttestamentliche und kirchliche. Und noch immer gibts Viele, die sie für historisch und natürlich halten.

Wäre sie richtig, so würde man nicht behaupten können: weil wir in den späteren Jahrhunderten nie etwas von der

[1] Num. 21, 8. 9. 2 Kön 18, 4.

Beobachtung des ersten Gebotes bemerken, so kann es auch nicht in der Vorzeit gegeben sein. Denn wir würden den von Vielen vorausgesetzten Fall haben: das Gesetz sei dem Volke, so zu sagen, aufgedrungen von Mose oder von Jahwe, und das Volk hätte es, weil es hartnäckig war, vernachlässigt. Und ich erkenne, daß, wenn jemand von dieser Ansicht ausgeht, es schwer ist, ihn zu andern Gedanken zu bringen. Auf diesem Standpunkte ist er natürlich auch unempfänglich für die Behauptung, daß das Gebot, Jahwe allein zu ehren, das Jahrhunderte lang selbst von den Besten vernachlässigt wurde, in der Wüste nicht gegeben worden sei.

Leichter ist es, die Meinung Eerdmans' zu widerlegen. Nach ihm hat keine fremde Macht den alten Israeliten etwas aufgebürdet, sondern diese Nomaden haben selbst verabredet und einander feierlich versprochen, Jahwe allein zu ehren und keine andern Götter vor ihm zu haben. Bei dieser Voraussetzung wird aber die folgende Geschichte unerklärlich. Denn wir bemerken in den ersten Jahrhunderten nie etwas von einiger Neigung, der Verpflichtung nachzukommen, die man doch nach dieser Hypothese freiwillig auf sich genommen hätte. Und weil dies wirklich undenkbar ist, darf ich schließen, das erste Gebot sei in der Wüste nicht gegeben worden.

Dasselbe gilt vom Bilderverbot. Hier brauche ich aber Eerdmans nicht zu widerlegen; denn er hat es schon eingeräumt[1]: „Das Verbot, Bilder zu verfertigen, ist jung. Der Dienst der Teraphim hat Jahrhunderte lang kein Ärgerniß gegeben in Israel. Der salomonische Tempel war voll von Abbildern. Noch Hosea hatte nichts einzuwenden wider die Teraphim. Vor dem 7. Jahrhundert kann das Gebot nicht

[1] S. 21.

entstanden sein". Doch anstatt daraus zu folgern, daß der ganze Dekalog nicht vor dem 7. Jahrhundert anzusetzen sei, macht E. für das Bildergebot eine Ausnahme und betrachtet es als späteren Zusatz. Nun habe ich oben[1] schon darauf hingewiesen, daß man vorsichtig sein muß mit der Lehre der Zusätze zum Dekaloge, wodurch faktisch vom ursprünglichen Gesetz wenig zurückbleibt. Hier geschieht noch etwas Schlimmeres, und wird, einer Theorie zu Liebe, ein ganzes Gebot als Zusatz gestrichen. Das wäre allein zu billigen, wenn das Gebot mit allen anderen im Widerspruch wäre. Aber dies ist nicht der Fall; im Gegenteil, das Bilderverbot ist eine Ergänzung des eben eingeprägten. Erst heißt es: Jahwe ist der Gott Israel's[1]; weiter: er ist der einzige Gott Israëls; endlich: man soll die Gottheit nicht abbilden. Dagegen behauptet Eerdmans, das Bilderverbot störe den Zusammenhang. Aber wie? Vorhergeht „du sollst keine andern Götter vor mir haben". Es folgt: „du sollst den Namen Jahwe's nicht mißbrauchen". Hängen diese zwei Gedanken so eng zusammen, daß sie von einem dritten nicht getrennt werden dürfen? Ich möchte wissen warum.

Außerdem entsteht, wenn das zweite Gebot wegfällt, die Schwierigkeit, daß die normale[2] Zehnzahl der Gebote zur Neunzahl wird. Um diesem Mangel abzuhelfen, macht Eerdmans die einführende Formel zu einem ersten Worte, das gegenwärtige erste zu einem zweiten Gebote. So bekommen wir wieder zehn. Damit ist aber nicht im Einklang, daß E. uns sonst[3] in seinem Aufsatze versichert, es habe ursprünglich nur sieben mosaische Gebote gegeben. Warum,

---

[1] S. 24—27.

[2] Baentsch, a. a. O. 179: „Daß der Dekalog auf eine Zehnzahl von Geboten angelegt ist, zeigt schon die ihm im A. T. selbst gegebene Bezeichnung עשרת הדברים, vgl. Ex. 34, 28. Dt. 5, 19". [3] S. 20, 25.

wird jedoch nicht gesagt, ebensowenig werden die ursprünglichen sieben deutlich nachgewiesen.

Das Sabbatsgebot, speciell die empfohlene Sabbatsruhe, läßt sich auch besser in der späteren Zeit als in der älteren denken. Ich berührte diesen Punkte schon oben, und will nur noch hervorheben, daß die Sabbatsruhe die Hauptsache im Gebote ist. Das Gedenken ohne mehr sagt nichts, das Heiligen ebenso wenig. Und das Gebot muß doch etwas Reelles beabsichtigt haben. Ziehen wir dabei in Betracht, daß im parallelen Dekaloge[1] auf dem Ruhen der Nachdruck liegt, so haben wir alle Ursache anzunehmen, auch in diesem (Exod 20. Dt 5) sei das Gebot der Ruhe wegen gegeben worden:

Nun braucht Ruhen an sich nicht vorgeschrieben zu werden: denn die Menschen ruhen gern. Aber das Compendium legis, ganz conform dem Deuteronomium, in dessen Geiste es verfasst ist, will die Ruhe für diejenigen, die sie sonst nie genießen: die Armen und Elenden, die Sklaven und das Vieh. Dies ist natürlich auch das ursprüngliche Motiv[2]; nicht das Ruhen Gottes am siebenten Tage.

Und dieses Gebot, so aufgefasst, kann, behaupte ich, keine Vorschrift aus der älteren Zeit sein. Denn später, in Kanaan, denkt, selbst noch im Zeitalter Elias, niemand daran, Sklaven und Vieh am Sabbat Ruhe zu bewilligen[3]. Auch in der Zeit Jeremia's hält man den Ruhetag in Juda nicht; sondern man läßt alle Sklaven arbeiten[4]. Jeremia tadelt es, weil es gesetzwidrig sei. Er meint, das Gebot sei den Vätern in der Wüste gegeben, und die Nachkommen übertreten es. Von einem aufgebürdeten Gesetze läßt sich das denken, obwohl ich die Meinung Jeremia's nicht teile. Aber ganz undenkbar wäre es, daß Israel selbst, d. h. die am

[1] Exod. 34 21. [2] Jesus weiß es Marc. 2, 27 noch sehr gut.
[3] Vgl. 2 Kön 4, 23 f. [4] Jer. 17, 21—23.

Sinai verbündeten Stämme freiwillig das Sabbatgebot beschworen hätten, und daß späterhin niemand daran dächte, dieser Vorschrift des Grundgesetzes einige Aufmerksamkeit zu schenken. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, das Gebot der Sabbatruhe für Arme, Sklaven und Vieh stamme aus derselben deuteronomischen Schule, die überall mit der Erinnerung an das ägyptische Sklavenhaus dieselbe Barmherzigkeit predigt[1]?

So versetzt uns alles Kultische und Gottesdienstliche des Dekalogs in die prophetisch-königliche Zeit.

Der ethisch-religiöse Grundgedanke des Dekalogs ist ebenfalls das Produkt jener Zeit und speciell die Frucht der prophetischen Predigt. Auch dies verhindert uns, den Dekalcg früher anzusetzen.

Ich weiß, daß ich dies schreibe im Gegensatz zu Eerdmans und zu Wildeboer. Jener fragt, wo ist das Erhabene des Dekalogs? dieser: warum kann das Erhabene nicht von Mose herrühren? Ich fange an mit der Beantwortung der ersten Frage: wo ist das Erhabene des Dekalogs? Wohl glaube ich nicht, daß, wenn es mir gelingt, zu zeigen, daß der Dekalog auf dem prophetischen Niveau steht, Eerdmans sich deshalb überzeugt erklären wird. Es fällt nämlich bei der Lesung seiner Abhandlung auf, daß, was er in dem Dekaloge vermisst, nach ihm im Bundesbuche (Ex. 21—23) nicht fehlt, ohne daß er darum auch dieses Gesetz zur prophetischen Zeit in Beziehung bringt. Die darin gegebenen Vorschriften, meint er[2], haben in der Tat großen sittlichen Wert; sie enthalten das Hauptthema der prophetischen Predigt: die Beschützung der Armen, Witwen und Waisen; das Rechtsgefühl beim Schlichten von Fehden;

[1] Vgl. Dt. 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. mit dem deuteronomischen Gesetzesmotive 5, 15. [2] S. 22.

Barmherzigkeit gegenüber Fremden und Hülflosen. Dies stimmt überein mit der prophetischen Predigt, wie Eerdmans selbst sie beschreibt[1]. Wer nun aber meinen möchte, die Übereinstimmung der prophetischen Predigt mit dem Bundesbuche würde ihn dazu führen, dieses mit jener in Verbindung zu bringen, würde sich täuschen. Die erhabenen Gedanken im Bb., sagt er, seien doch bei näherer Betrachtung eigentlich vorprophetisch[2] auch wohl herkömmlich von der priesterlichen Thora[3]. Überdies wird darauf hingewiesen, daß andere Völker, wie das ägyptische und assyrische, schon vor dem Entstehen des israelitischen Volkes solche Gesetze hatten, woraus sich deutlich ergebe, daß auch in Israel die ethische Auffaßung älter sei als das achte Jahrhundert[4]. Es hat also keinen Zweck, diesem Gegner gegenüber beweisen zu wollen, der Dekalog enthalte prophetische Lehre; denn wenn man das dargelegt hätte, würde er antworten: diese Lehre ist viel älter, sie galt schon lange vorher und auch bei Israel als Volkssitte, Priesterlehre oder Gewohnheitsrecht.

Abgesehen hiervon ist doch auch der Dekalog, das gestehe ich, selbst in seiner überlieferten, aber besonders in seiner abgekürzten Form, zu gering von Umfang, um die prophetisch-ethische Lehre, angenommen daß er sie enthält, in Details zu reflektieren. Man kann nicht einmal mit Dillmann und Ryssel[5] behaupten, daß in diesem Gesetze „das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrißen und geregelt wird". Die Eigenart ist vielmehr, daß im Namen Jahwes, des einzigen Gottes, nicht nur alle Abgötterei verurteilt, sondern auch das Wesen der Religion in etwas ganz anderm als im Cultus gesucht wird. Und die

[1] S. 24. [2] S. 22. [3] S. 32.

[4] Wie wenig beweist dies! Man könnte ebenso gut sagen, die alten Römer hatten schon vor Christo schöne geschriebene Gesetze: also hatten die Germanen sie damals auch. [5] Ex.-Lev. 226.

ist ein Fortschritt gegenüber dem anderen Dekalog Exod. 34,[1] der ebenfalls dem Moses zugeschrieben wird. Im Dekalog Exod. 20 sind alle Riten und Ceremonien totgeschwiegen. Der Gesetzgeber kennt sie nicht und rechnet nicht mehr mit ihnen, und das — nota bene! — in einem Programm, mit dem er die wahre Gottesverehrung einprägen will. Klingt hier nicht das prophetische Wort nach: „Willst du wissen, womit du dem Herrn dienen sollst? Er hat keinen Gefallen an Opfern. Die von Jahwe verlangte Religion ist Rechttun, sich der Liebe befleißigen und demütig Wandeln vor Gott"[2].

Und nun entgegne man nicht: das „du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen", ist alles relativ gemeint[3] und deshalb ist es nichts Besonderes. Denn obwohl das erste richtig ist, ist doch das zweite falsch, weil, wie ich gezeigt habe, alles darauf ankommt, daß die Moral oder das rechte Wandeln vor Gott als die Hauptsache der Religion betrachtet wird.

Ist das Relative ein Fehler? Aber wer kann sich in der Welt ein Gesetz für die Gesellschaft denken, das lehrt: keine Todesstrafe, kein Krieg, kein Erobern und Plündern feindlicher Städte? In einem bürgerlichen, religiösen Gesetze wird weder Kriegsrecht noch Kriminalrecht berührt.

„Man rechnet es für keinen Ehebruch, wenn man die Frau eines Feindes an sich nimmt", sagt Eerdmans[4]. Ja natürlich, das war Kriegsrecht, und damit hat der Dekalog nichts zu schaffen. Die Frauen der Feinde gehörten zur Beute[5], und ihr Recht wird an anderem Ort beschrieben[6]. Aber wenn Saul die Frau Davids ohne Anstand dem Palthi zum

[1] V. 4, 27, 29. [2] Micha 6, 6—8. [3] Eerdmans a. a. O.
[4] S. 29. [5] Richt. 5, 30. [6] Dt. 21., 10—14.

Weibe gibt, so ist das nicht aus dem Kriegsrechte zu erklären. Denn David war kein Fremder im nationalen Sinn, sondern einer, dem gegenüber das israelitische Gesellschaftsrecht gelten sollte. Nichtsdestoweniger wird seine Ehe mit Michal gebrochen, und später bricht er selbst die Ehe Palthis wieder. Also ward damals das achte Gebot wiederholt übertreten. Natürlich, weil Saul und David es nicht kannten; denn es ist undenkbar, dass Könige, Häupter des Staates, selbst publice wider ein solches Gesetz gehandelt haben würden. Und hieraus folgt, daß es in jenem Zeitalter noch keinen Dekalog gab.

Wildeboer gegenüber gilt diese Beweisführung weniger. Er kann und wird sagen: „das von Jahwe am Sinai gegebene d. h. aufgelegte Gesetz ist wiederholt übertreten worden". Nur frage ich auch ihn, ob er es wahrscheinlich findet, daß selbst Könige sich darum nicht gekümmert haben würden. Wie dem aber sei, Eerdmans gegenüber wiederhole ich auch hier: wenn das Gesetz nicht aufgedrungen, sondern von den Stämmen selbst gemacht und beschworen ist, so läßt sich die vorsätzliche Übertretung seiner Gebote gar nicht erklären.

Es gibt ein Gebot, worüber ich noch ausführlicher handeln muß. Ich meine das zehnte, mit seinem: „du sollst nicht begehren". Oder ist das nicht die richtige Übertragung von לא תחמד? Eerdmans meint es.

Erstens, sagt er, setzt das „nicht begehren" eine Innerlichkeit der Religion oder der Moral voraus, die bei Israel fehlte. „Es ist bekannt, daß die alttestamentliche Gerechtigkeit immer äußerlich ist, nie zu Gesinnung wird"[1]. Ich antworte: bekannt ist es so wenig, daß die Meisten, wie

[1] Eerdmans, S. 25.

Eerdmans selbst anerkennt, das „du sollst nicht begehren" innerlich nehmen als Warnung vor der Lust zum Bösen. Aber abgesehen davon, ist es jedenfalls nicht richtig, daß im A. T. alles nur äußerlich wäre, wie Wildeboer vorzüglich dargetan hat[1]. Obwohl, sagt er, zweifelsohne im Alten Bunde sich eine mehr äußerliche Auffassung der Sünde, und also auch der Gerechtigkeit findet, herrscht daneben auch eine andere, mehr innerliche Anschauung vor; und er bringt für seine Behauptung eine Anzahl Stellen bei, die ich, weil nicht jedermann vielleicht im Besitze seiner Abhandlung ist, unten verzeichne[2]. Ich füge nur noch hinzu, daß besonders Jeremia wiederholt den Nachdruck auf die innere Gesinnung legt[3], und es also diejenigen, die diesen Propheten kennen, befremden muß, bei Eerdmans zu lesen, daß „die alttestamentliche Anschauung über Gerechtigkeit und Sünde nie zu der Wurzel, zum Innern durchdringt".

Es werden, sagt er[4], doch immer Taten verlangt. Wenn der Gott der Propheten spricht: „Barmherzigkeit gefällt mir, nicht Opfer", so wird selbst in diesem häufig angezognen Texte, keine Gesinnung, sondern ein Handeln verlangt. — Aber erstens ist doch nicht von Handlungen die Rede, sondern von einer Gesinnung: der Barmherzigkeit. Und zweitens ist es wohl nicht möglich, aufrichtige Taten von Barmherzigkeit zu verrichten, ohne den Sinn der Barmherzigkeit im Herzen zu haben. Wenn die Propheten lehren: keine Feste, kein Geplärr von Liedern, kein Rauschen von Harfen, sondern Recht und Gerechtigkeit, so fordern sie ohne Zweifel Taten Ja, sie predigen: „Schafft mir eure

---

[1] In Theol. St. l. l. 116 ff.

[2] Gen. 8, 21; 20, 5., Sam. 16, 7; 1 Kön. 3, 12; 11, 4; 15, 3; Jer. 3, 17; Ezech 28, 2; Ps. 51, 12; Spr. 4, 27.

[3] Smend a. a. O, S. 236. Vgl. Jer. 4, 1, 4. 14; 17, 9 20, 12.

[4] S. 25.

bösen Taten aus den Augen; höret auf, Böses zu tun, lernt Gutes tun". Aber abgesehen davon daß das wirklich gerechte Handeln unvereinbar ist mit böser Gesinnung, wäre der Gegensatz zwischen den kirchlichen Handlungen und den frommen Taten verfehlt gewesen, wenn diese letztgenannte Kategorie bloß formell zu nehmen wäre. — Wie ist es möglich, im Buche Hiob nichts als äußerliche Auffassung der Sünde zu finden[1], weil der Prolog sagt, „Job sündigte mit seinen Lippen nicht"[2]? Dies wird natürlich im Prologe gesagt mit Rücksicht auf die späteren Reden Hiobs, in denen er wirklich jener Sünde schuldig erschien[3]. Aber im Buche wird sonst die innere Reinheit hoch geschätzt, und z. B. 31, 1 eben so gut wie Mt. 5, 28 das Blicken nach einer Frau oder Jungfrau, und 31, 29 das sich Freuen über das Unglück seines Nächsten oder Feindes gerügt.

In diesem Zusammenhang komme ich zuletzt nun noch einmal zurück auf den Ausgangspunkt[4] dieser Erörterung über die Gesinnung: auf das zehnte Gebot, dessen Innerlichkeit ausführlich von Eerdmans bestritten wird, nicht nur auf Grund der alttestamentlichen Lehre überhaupt, sondern auch auf Grund der Textworte selbst. Ich bin demgegenüber mit Wildeboer völlig überzeugt von der Richtigkeit der innerlichen Auffassung und einverstanden mit Baentsch, wenn er[5] zum zehnten Gebote bemerkt: „daß der Gesetzgeber nicht bloß Handlungen und Taten, sondern schon die begehrliche Gesinnung, aus der die meisten Sünden gegen die Nebenmenschen wie aus ihrer Wurzel hervorgehen, verbietet, zeigt die Tiefe seiner sittlichen Einsicht und den ächt prophetischen Geist seines Standpunktes".

---

[1] Eerdmans, S. 26. [2] 2, 10.
[3] 15, 6. [4] Oben S. 35.
[5] A. a. O. S. 184.

Verwirft man diese Erklärung, so bleibt, außer der zu besprechenden von Eerdmans, die „von manchen beliebte Einschränkung des hier gebrauchten ZWs. חמד auf betrügerische Unternehmungen, durch die man unter dem Schein des Rechts die Güter des anderen an sich zu bringen sucht“. Mit gutem Grunde hat Eerdmans diese Auffassung verworfen, die u. a. damit verteidigt wird, daß die übrigen „Worte“ nicht die Gesinnung des Menschen, sondern sein äußeres Betragen betreffen. Als ob deswegen am Schluß nicht etwas mehr stehen könnte! — Anstatt dieser falschen Erklärung des zehnten Gebotes schlägt er selbst eine andere vor, die das Verdienst hat, ursprünglich und neu zu sein, aber doch ebenso wenig wie die von ihm bestrittene befriedigt. Gelingt es mir, das nachzuweisen, so bleibt nur noch die „innerliche“ Auffassung.

Eerdmans behauptet, לא תחמד bedeute nicht: *du sollst nicht begehren*, sondern: *du sollst dir das Herrenlose*[1] *nicht zueignen*, und erläutert den Gedanken so: „Wer auf die Reise geht und sein Haus leer stehen läßt, muß nicht staunen, wenn er es später im Besitz eines andern findet. Der Andere hat während seiner Entfernung sich das Haus angeeignet; solches Verfahren wird hier verboten“. Nun lasse ich dahingestellt, ob ein solches Verbot neben dem: „du sollst nicht stehlen“, wahrscheinlich ist. Wildeboer[2] kann nicht glauben, daß nach dem: „du sollst nicht ehebrechen“, hier noch einmal gewarnt wird: „du sollst die Frau deines Nächsten dir nicht zueignen, wenn sie herrenlos ist“. Ich glaube, daß er Recht hat, doch lasse ich auch dies auf sich beruhen. Meine Einwendung betrifft die Bedeutung von חמד, das nie etwas anderes ist als ἐπιθυμεῖν, *begehren*, und das folglich auch hier nichts anderes bedeuten kann.

---

[1] Niederl.: het onbeheerde. [2] Th. Stud. l. l. S. 116.

Jos. 7, 21 wird erzählt, daß Achan die Beute begehrte und nahm[1]; das *nehmen* wird ausgedrückt durch לקח; und natürlich ist dann חמד das *begehren*, denn sonst wäre zweimal gesagt: „*ich nahm sie*". Auch stimmt die Erklärung *begehren* zu dem Begriff des Stammes חמד. Es gibt aber Stellen, meint Eerdmans, wo חמד nicht *begehren* bedeutet. Er nennt Ex. 34, 24. Ps. 68, 17. Spr. 12, 12. Doch diese Stellen beweisen seine Behauptung nicht. Spr. 12, 12 ist der Text so verderbt, daß es sich ihm kein Sinn mehr abgewinnen läßt. Die einzig mögliche Übersetzung wäre: „den Gottlosen gelüstet nach dem Netze", was freilich ebenso wenig befriedigt, als: „der Gottlose eignet sich das herrenlose Netz zu." — Ps. 68, 17 deutet חמד die Auserwählung des Berges Zion an. Der Dichter will nicht sagen: „Jahve hat den Berg genommen um ihn zu bewohnen", sondern „er hat ihn erwählt zur Bewohnung". Überdieß war der Zion nicht herrenlos. — Nur Exod. 34, 24 würde die Erklärung passen. Wenn übrigens die Übersetzung: *das Herrenlose nehmen*, sich rechtfertigen ließe, könnte sie hier verteidigt werden: „Gehe ruhig zu deinen Festen, denn niemand soll dein Land sich aneignen, während du hinziehst, um vor Jahve deinem Gott zu erscheinen". Aber die gewöhnliche Bedeutung von חמד, *sich gelüsten lassen, sein Auge werfen* auf das Land paßt doch wenigstens ebenso gut; und ist also auf Grund des Sprachgebrauches vorzuziehen.

Wenn nun Eerdmans weiter, um seine Auffassung zu empfehlen, auch von den synonymen Verben שאף und התאוה behauptet, daß sie: *das Herrenlose nehmen* bedeuten, so bürdet er ihnen einen Sinn auf, den sie nie haben und der ihnen fremd ist. Amos 8, 4 ist הַשֹּׁאֲפִים אֶבְיוֹן doch wohl nicht = *die den Dürftigen nehmen* (was würde das sagen

---

[1] וָאֶחְמְדֵם וָאֶקָּחֵם.

wollen?) sondern: *die dem Dürftigen nachstellen.* Und Spr. 23, 3. 6 kann אַל תִּתְאָו לְמַטְעַמּוֹתָיו nichts anderes sein als: *Hege kein Gelüste nach seinen Leckerbissen.*

Ich weiß, was man entgegnet: es ist unmöglich, daß schon im A. T. ebenso wie im N. T. (cf. Mt 5, 28), die böse Begierde verboten wird. Hierauf habe ich nichts zu antworten als: es steht im A. T. Auch wenn man's nicht erwartet hätte und kaum begreift, soll man doch, wie Luther sagt, das Wort stehen lassen.

Ja ich erkenne: der Gedanke ist tief und hoch. Aber die prophetische Lehre ist nun einmal in ihren besten Vertretern hoch und tief gegangen. Das läßt sich nicht ändern, und man muß auch nicht daran deuteln wollen. Nach Allem was wir von Amos, Jesaja, Micha und Jeremia hörten, dürfen wir uns doch am Ende nicht allzu sehr wundern über das Durchdringen dieser prophetischen Gesinnung auch im prophetischen Dekalog.

So verstärkt die Erörterung über den religiös-ethischen Grundgedanken und über das Schlußgebot des Dekalogs, den Eindruck, den wir schon bei jedem Punkt bekamen: daß die zehn Worte nicht zusammengestellt sind von Beduinen, deren erste Nachkommen in Kanaan weder eine Religion ohne Kultus noch eine ethische Religion des Inneren kannten. Diese war in den ersten Jahrhunderten bei Israel nicht da, aber sie ist durch die großen Propheten gekommen, und spiegelt sich nun auch in den zehn Worten ab.

Es ist schwierig, die Zeit der Abfassung genauer zu bestimmen. Meines Erachtens ist dieser Dekalog ein Compendium legis, wie es mehrere gegeben hat, aber dies allein ist in deuteronomischem Geiste verfaßt. Ich weiß wohl, daß die meisten an E denken, und muß die Möglichkeit dieses

Ursprungs zugestehen. Zu völliger Gewißheit in dieser Hinsicht werden wir vielleicht nie gelangen.

Doch möchte ich bemerken: der Dekalog ist voll deuteronomischer Worte, Ausdrücke und Gedanken, nicht nur in der Redaktion vor dem Gesetzbuche Dt. 5, sondern auch im Exodus. Kuenen[1] und Wellhausen[2] geben das beide zu. Nur irren sie sich, meine ich, wenn sie dessenungeachtet bei E stehen bleiben, während wir schon bei D angelangt sind und deutlich den Geist seiner Schule überall spüren.

Für die von mir verfochtene Hauptsache aber macht es wenig aus, ob das Compendium legis einfach prophetisch oder auch deuteronomisch ist. Über die Art und die Zeit des Entstehens sind wir alle, die wir dabei an ein späteres Jahrhundert denken, doch ziemlich wohl derselben Meinung.

S. 23 bestritt ich Eerdman's Erklärung von חמד, und bewies aus Jos. 7, 21, und ebenso aus den von E. selbst angezogenen Stellen, daß das Zw. nicht, wie E. meint, *sich das Herrenlose zueignen*, sondern *begehren* bedeute. Ich hätte noch hinzufügen können, daß dieselbe Bedeutung sehr deutlich aus Mich. 2, 2 hervorgeht. וחמדו שדות וגזלו will natürlich sagen: „*sie begehren Äcker und* rauben sie“, wie Jedermann übersetzt. — Ich danke diese nachträgliche Bemerkung dem Herausgeber.

[1] HCO² I, 163. [2] Comp.², 91.

Parallelen zum Alten Testament aus E. Littmanns Neuarabische Volkspoesie.

Von Lic. Dr. Aug. Frhr. v. Gall.

Als Abhandlung der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philol. Histor. Klasse, Neue Folge V No. 3) erschien 1902 ein stattlicher Band „Neuarabische Volkspoesie gesammelt und übersetzt“ von E. Littmann. An dieser Arbeit darf kein Alttestamentler vorbei gehen, er wird aus ihr eine Fülle von Anregungen schöpfen. Ich gebe daher als Proben einige Parallelen zum Alten Testament, auf die Littmann selbst aufmerksam macht.

S. 87 die Verba הִלֵּל, هَلْهَلَ, ὀλολύζειν sind abgeleitet aus dem Freudenruf, den die Frauen bei freudigen Gelegenheiten ausstossen, und der nach Wetzstein (ZDMG. XXII 97 Anm. 24) darin besteht, „daß man die Silbe li in den hellsten Tönen solange trillert, als es die Stimme bei einmaligem Atemholen vermag“. Dieses lililili ..... bildet in den Trillerliedern nur den Refrain. Es drängt sich mir persönlich die Frage auf, ob nicht auch das הללויה darauf schließen läßt, daß einst im Kult Jahwes auch solche Naturlaute lililili .... dem Gott zu Ehren gesungen worden sind.

S. 88 macht Littmann darauf aufmerksam, dass in einem

von ihm angeführten Hochzeits-Liede der Bräutigam als 'Abd il Ḥamîd angeredet wird, also mit dem Namen des derzeitigen Sultans. Warum soll man da nicht auch im alten Israel den Bräutigam mit dem Namen eines Königs angeredet haben, der das Ideal seines Volkes für alle Zeiten geworden ist?

S. 89 wird auf das Lied aufmerksam gemacht, in dem der Hochzeitstag als Tag des Schuhausziehens bezeichnet wird. Littmann verweist auf Ruth 4, 8. Aber das ist nicht glücklich, da es sich in dieser Stelle beim Schuhausziehen um Bestellung eines Dokuments über eine Verzichtleistung handelt. Auch Dt. 25, 9 handelt es sich um ein solches Dokument. Was dagegen Littmann als Möglichkeit erwähnt, daß das Schuhanziehen zum Putzen des Bräutigams gehört, wird das Richtige treffen.

S. 88 schreibt Littmann: „ich habe mein Augenmerk hauptsächich auf die wirklich volkstümlichen Poesien gelenkt, weil am wenigsten von ihnen bekannt sein dürfte und weil sie mir uralte Tradition aufbewahrt zu haben scheinen. Sie sind eine Art Reimprosa; der Mangel eines bestimmten Versmasses dürfte darauf hindeuten, daß auch im alten Testament Verse solcher Art ohne bestimmtes Metrum zum mindestens möglich sind". Diese Warnung Littmanns wird freilich so wenig fruchten wie das, was Wellhausen Skizzen und Vorarbeiter VI 164 Anm. schrieb.

S. 90 folgende erwähnt Littmann, daß die von Budde als allgemein bekannt nachgewiesene Form der Kinastrophe sich ihm in 4 Versen aufgedrängt habe, die ihm „genau in dieser Form diktiert wurden". Mit Recht schließt er daraus, daß die alte Form des hebräischen Klageliedes heute noch bekannt ist, wenn man sie auch nicht mehr soviel anwendet. Weil die Tatsache interessant ist, gebe ich den Text mit Littmanns Aussprache und Übersetzung wieder.

S. 47, 14—17.

انا لاجرى خدي مليك ياخوى واخلّى الدم ساكب
ولحلّى سوادى ثلاثة اشهر عالّى راح راكب

انا يلحوى لاعدّد واقول واتّم ارقص حولك
وان سايلونى بقوللهم هاذا اخوى بيلك

S. 46

'anā lağraḥ ḫaddī 'ălêč yaḫûi̯ wăḫallī 'd-dam sâčib
waḫallī săwâdī þâlatt-úšhur 'allī râḥ râčib

'anā yaḫûi̯ lăʿaddid wăkûl wătamm arkuṣ ḥôlač
win sāyalûnī 'n-nâs băkúl-lhum hâđa 'aḫûi̯ bĕlač.

S. 129 Ich will meine Wange wund schlagen, um deinetwillen, o mein Bruder, und das Blut fließen lassen.

Und ich will meine Schwärze drei Monate [an mir] lassen für den, den man forttrug.

Ich will [es], mein Bruder, wiederholen und sagen; und will fortfahren um dich zu tanzen.

Und wenn die Leute mich fragen, sage ich ihnen: dieser mein Bruder ist fortgegangen.

Berichtigungen zum Tanchûm-Fragment.

(Z. f. d. a t. W. XXIII, 287—325.)

Der Umstand, daß Eppenstein seine höchst dankenswerte Ausgabe eines Fragmentes von Tanchûm Jeruschalmi's Psalmenkommentar auf Grund einer „durchaus nicht zuverlässigen“ Abschrift bewerkstelligen mußte, brachte es mit sich, daß ihm mehrfach die richtige Lesung des Textes entging; zuweilen auch gibt er den richtig gelesenen Text nicht richtig wieder. Beide Arten von Versehen in Eppensteins Arbeit seien durch folgende Bemerkungen berichtigt.

S. 289, Z. 1. מעני ist nicht durch [ואל] zu ergänzen, wie Eppenstein tut, da ואלמעני nach ואלמראד eine unerträgliche Tautologie wäre und auch der folgende Teil des Satzes keinen rechten Sinn ergäbe. Vielmehr ist מעני verschrieben aus מנתי. Tanchûm will sagen: Mit dem Psalmworte מנת חלקי וכוסי ist soviel gesagt, als hieße es: מנתי וחלקי וכוסי. Dann erklärt er die drei Wörter einzeln und beginnt mit מנתי.

Ib., Z. 5. Statt כוס l. כוסי.

Ib., Z. 6. וכיל hat keinen Sinn. Das Wort ist verschrieben aus וכלא, womit פסר zu verbinden ist.

Ib., Anm. 4. מרכב „zusammengesetzt“ bedeutet s. v. wie materiell (s. unten zu S. 305, Z. 10).

S. 291, Z. 11. St. אלמתגהבין l. אלמנהתכין (die schamlos sind), vgl. Z. 13: אנהתכו, Übersetzung von פרצו (Hosea 4, 2).

Ib. Z. 17. In der deutschen Übersetzung dieser Stelle (S. 290) muß es heißen: „תמוך ist Infinitiv an Stelle des Präteritums“. Die dann folgenden Beispiele betreffen den Infinitivus absolutus überhaupt, nicht den an Stelle des Präteritums stehenden.

Ib., Z. 19. Die beiden Beispiele müssen so berichtigt werden: שמור את חדש האביב זכור את יום השבת.

S. 293, Anm. 2. „Ein solcher Vers ist nicht zu finden“, nämlich das Zitat ויברך ברוך. Aber es ist in Josua 24, 10 zu lesen.

Ib., Z. 4. Nach כמא קאל sind die Beispiele für אשורי zu ergänzen, offenbar: Ps. 40, 3 und 73, 2.

Ib., Z. 7. St. אלכׄאבזין l. אלכׄבׄאזין. Aus diesem erklärt sich besser die Korruptel אלאסבאזין.

Ib., Z. 8. Das Wort תכויר gehört keinesfalls in den Kontext, sondern ist aus einer vorhergegangenen Erklärung der Lesung אריקם (für ארקם in II Sam. 22) hierher geraten. Die Erklärung selbst fehlt in dem vorliegenden Texte. Das Wort selbst ist viell. תכׄויר (تَخْوِير) zu lesen, es bed. Schwäche, Kraftlosigkeit und war zur Sinnerklärung der Redensart כטיט חוצות אריקם angewendet. Jedenfalls ist bei Tanchûm statt ארקם zu lesen: ארקם; denn in dem vorliegenden Texte ist die Lesart des Buches Samuel erklärt.

Ib., Z. 18. St. לך אויבך l. אויבך לך.

S. 295, Z. 15. Der Herausgeber hat nicht beachtet, daß Tanchûm in Ps. 18, V. 48, offenbar vom folgenden Verse beeinflußt, ein Wort mehr liest, nämlich מאויבי nach הנותן נקמות לי.

Ib., Z. 18. אלדי פאק אלאמם nicht „der an der Spitze der Völker steht“, sondern: der die Völker überwand, ihnen überlegen war.

S. 297, Z. 4. Statt des mit Fragezeichen versehenen

כֹּבר l. כבר. Das Wort gehört zum vorherstehenden דבר, und דבר כבר ist ein biblisches Zitat, aus Exod. 9, 3.

Ib., Z. 9. St. 4 l. 49; st. מאיש l. מאיש חמס.

Ib., Z. 14. St. אויבי l. אויבין.

Ib., Z. 15. St. אכֹתם (ebenso Z. 20) ist vielleicht besser zu lesen ואכֹתתם. Die Bedeutung des Verbums („schließen“) ist in Eppenstein's Übersetzung (S. 296) nicht zur Geltung gekommen, wodurch auch der ganze Satz ungenau und unrichtig übersetzt ist. In der Übersetzung von Z. 10 ist das Verbum gar nicht berücksichtigt.

S. 299, Z. 1. St. מפצלא l. מפצֿלא; dies ist Gegensatz zu dem vorhergehenden (S. 297, letzte Zeile) מגֿמלא. Der ganze Satz ist von Eppenstein unrichtig übersetzt. Die Übersetzung muß lauten: „Dann (in V. 50) dankt er Gott hiefür zusammenfassend, sowie er ihm vorher im Einzelnen gedankt und Preis gespendet hat“.

Ib., Z. 13. Die Worte יחתמי פיהא מן אלאעדא übersetzt Eppenstein (S. 298, Z. 17) so: „von denen aus man die Feinde überschauen kann“. Hiebei hat ihn offenbar die aramäische Bedeutung der Wurzel חמי irregeführt. Es muß natürlich heißen: „in denen man sich vor den Feinden schützt“. Das in Z. 15 folgende Substantiv חמי, Schutz, ist in der Übersetzung gut wiedergegeben.

Ib., Z. 14. St. אלארא l. אלארֿא.

Ib., ib. St. ויתכלף l. ויתכלץֿ.

Ib., Z. 16. משיחו הו מלכו bed.: In V. 51 ist משיחו identisch mit dem im vorigen Versgliede stehenden מלכו. Eppenstein unrichtig (wenn auch den Sinn nicht verkennend): „Unter משיחו ist der König zu verstehen“.

S. 301, Z. 3. St. אָעֹדה l. אֹעֻדה; st. כרבי l. כֿרסי. Der ganze Satz, den Eppenstein in Folge der schlechten Lesung der zwei Worte nicht verstanden hat, bedeutet: „Die Worte

עד עולם zielen auf das hin, was Gott ihm — David — verheißen hat, daß der Thron seines Reiches nicht aufhören und sein Stamm in Ewigkeit nicht vernichtet werden soll". Gemeint ist II Sam. 7, 13: וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם; vgl. ib. V. 16.

Ib., Z. 4. מתֿל hat keinen Sinn; l. מלכו.

Ib., Z. 5. St. ען l. עלי.

Ib., vorletzte Zeile: והם מתֿכלין עליך כאתֿכאל אבאידהם, d. h. „sie vertrauen auf dich, wie ihre Väter vertrauten". Eppenstein sonderbarerweise: „und Israel vertraut auf dich, wie man auf einen Vater vertraut."

S. 303, vorletzte Z. St. אלעדאר l. אלעֿראב.

S. 305, Z. 8. אלקֿוה אלנזועיֿה, die Abstoßungskraft. Eppenstein paraphrasiert: „die fremden, den Menschen vom Guten abziehenden Kräfte".

Ib., Z. 10. אלתרכיביֿה übersetzt Eppenstein mit „Unsicherheit". Das Wort bed.: Zusammengesetztheit, d. h. Materialität, Sinnlichkeit (s. oben zu S. 289, Anm. 4).

Ib.: אלצפיה מן אלכדורה אלתראביה, d. h.: „lauter von der Dunkelheit des Staubes" (von irdischer Trübung). Eppenstein: „frei von der irdischen Unsicherheit".

S. 307, Z. 2. St. באלזהר l. באלזהד.

Ib., letzte Zeile. St. בקשו פניו l. בקש פניו.

S. 309, Z. 4. St. עבדיך l. עבדך.

Ib., Z. 5. ולא תחסן לה bed.: lasse ihm nicht schön, billigenswert erscheinen. In der Übersetzung (S. 308, Z. 11), die demgemäss modifiziert werden muß, steht אפך לעבדך irrtümlich für לאפך עבדך.

Ib., Z. 7. St. ואללא l. ואללאם.

Ib., Z. 15. Nach ואלאצל ergänze: תנמוש; nach מן erg.: על מי נמשת. Das Pseudo-Zitat לא נמשתים ולא עזבתים ist durch irrtümliche Kombinierung von Lev. 26, 44 (vgl. auch Neh. 9, 31) mit Jeremias 12, 7 erklärbar.

Ib. Z. 16. St. מעתל אעני l. מעתל אלען.

S. 311, Z. 4. St. בראיה l. בראת.

Ib., Z. 6. St. אלשהה l. אלשהות.

Ib., Z. 14. Nach אז אבדתי בעניי fehlt der Hinweis auf Psalm 119, 92.

S. 313, Z. 7. St. ואת סעיר l. ואסתעיר.

S. 315, Z. 6. St. ותיקץ l. ותיקץ—ותיקט (وتيقّظ).

Ib., Z. 8. מתגרבין ist S. 314, Z. 13 so übersetzt: „sich selbst verwundet", statt: sich hin- und herbewegend.

Ib., Z. 12. St. ואלתגמר l. ואלתגמר.

Ib., letzte Z. St. בניתה l. בניתה „sein Bau". Der Ausdruck ist absichtlich gewählt, weil die Textworte יהרסם ולא יבנם erklärt werden. Eppensteins „geistiger Bestand" (S. 314, l. Z.) ist unberechtigt.

S. 317, Z. 7. St. מנגון l. מגנן.

Ib., Z. 12. St. אלמתקי l. אלמותק.

S. 321, Z. 3. St. דלך l. תלך. Die Textworte ואול תלך אלעקול bed.: „und der Erste unter jenen Intelligenzen". Was Eppenstein bietet (S. 320, Z. 4): „und der erste derselben sind die Intelligenzen", zerstört den Sinn des Ganzen.

Ib., Z. 11. St. אלמלאיכהא l. אלמלאיכה.

Ib., Z. 14. St. אל עלמין l. אלעאלמין.

Ib., Z. 17. St. הבו l. הבה.

Ib., Z. 30. Vor נשקה erg.: לכה. Die Übersetzung ist zu berichtigen.

S. 323, Z. 5. St. וכן l. וכאן.

Ib., Z. 8. St. ישמרך ירעך l. שמרך ידעך.

S. 325, Z. 6 und 13. St. אלספל l. אלסלפי oder אלאספל.

Ib., Z. 8. St. שארדה ist vielleicht zu lesen: שאהרה.

Budapest.

W. Bacher.

Notizen.

Zu Bd. XXIII S. 338 No. 7.

Bei Behandlung des schwierigen שיג I Kön. 18, 27 ist wohl jetzt darauf hinzuweisen, daß auch der hebräische Text des Jesus Sirach 13, 26 ושיג ושיח מחשבת עמל dies Wort enthält.[1] Das ist also immerhin ein recht altes Zeugnis für die Lesung von MT.

Zu S. 346.

Die Übersetzung von נמר durch θώρακας **loricas** ist vielleicht auch durch Annahme eines Mißverständnisses oder einer Verschreibung, wie sie Hieronymus für die folgende Erklärung voraussetzt, zu erklären („Mensura" und „amaritudo" — (מד(ה) und מר); cfr. Θώραξ Schleusner Thes. II. 94 l. 12 (מד I Sam. 17, 39).

[1] Auch LXX und Syr. bestätigen hier diesen Text. LXX (εὕρεσις) bringen das Wort mit הִשִּׂיג (Gen. 44, 6 u. ö. εὑρίσκειν) in Zusammenhang; Syr. ([illegible]) denkt an שׂגה.

SIEGMUND FRAENKEL.

Der Text zu Jesaia 24—27.

Von Ernst Liebmann.

B.

Herausstellung der Varianten und Beurteilung derselben.

26, 1	ביום	τῇ ἡμέρᾳ	ܒܗ ܒܝܘܡܐ	בעידנא	in die
	ההוא	ἐκείνῃ	ܗܘ	ההוא	illa
	יושר	ᾄσονται	ܢܫܒܚܘܢ	ישבחון	cantabitur
	השיר	τὸ ᾆσμα	ܬܫܒܘܚܬܐ	תושבחתא	canticum
	הזה	τοῦτο	ܗܕܐ	הדא	istud
	בארץ	ἐπὶ γῆς	ܒܐܪܥܐ	בארעא	in terra
	יהודה	τῆς Ἰουδαίας	ܕܝܗܘܕ	דבית יהודה	Iuda
		Ἰδοὺ			
	עיר	πόλις	ܡܕܝܢܬܐ	קרית	urbs
	עז	ἰσχυρὰ	ܕܚܝܠ	תוקפא	fortitudinis
	לנו			לנא	nostrae
	ישועה	καὶ σωτήριον	ܦܘܪܩܢ	פורקן	Sion salvator
	ישית	θήσει	ܢܣܝܡ	יתשם	ponetur in ea
	חומות	τὸ τεῖχος	ܫܘܪܐ	על שורהא	murus
	וחל	καί περίτειχος	ܘܒܪ ܫܘܪܐ	ורחמין	et antemurale

Ἀ τῇ ἡμέρᾳ ἐκ. ᾀσθήσεται τ. ᾆσ. τοῦτο ἐν γῇ Ἰούδα πόλις κράτους ἡμῖν σωτήριον. Σ πόλιν ἰσχυρὰν ἔχομεν . . . . καὶ στερέωμα (= חל).

𝔥 וחיל 23 (24) Ken.

𝔊 pr. ᾠδή A; ἐν τῇ. ἡμέρ. Prs. 91; σωτήριον + ἡμῖν ASΓ 3 Prs.; καὶ περίτειχος > Prs. 90, 144.

Luc. scheint ἐπὶ τῆς γῆς Ἰούδα zu haben 14 Prs compl. Ἰδού pr. λέγοντες AQ 13 Prs compl. ald. ar; σωτήριον + ἡμῶν Q 12 Prs compl. ald ar syr. Sab; τὸ τεῖχος > τό ASQΓ 8 Prs compl.

Hes. scheint ἐπὶ τῆς γῆς τῆς Ἰούδα zu haben 8 Prs.; λέγοντες ἰδού 11 Prs ἰσχυρ: ὀχυρά ASQΓ 11 Prs (90, 147?) compl; σωτ. + ἡμῶν 10 Prs; τὸ τεῖχ. > τό 11 Prs.

𝔖 ܘܐܡܪ am.

𝔗 ההיא pl; הדא: חדתא pl.

𝔊 liest הנה vor עיר, ו vor ישועה, dagegen nicht לנו. עז wird mit עיר verbunden. 𝔖 hat nach Warz. als Text vor sich: עיר עז לה ישועה die Stadt, mächtig war ihr die Hülfe; möglich ist indess auch, daß er לה gar nicht gelesen, sondern das Suff. zu יש׳ ergänzt hat; ferner scheint er ישיתו vorauszusetzen. 𝔗 kümmert sich bei den zwei letzten Worten wenig um 𝔐. 𝔙 zieht לנו zu עז, fasst ישועה — ישע (Vitrg.) resp. — מושיע und fügt „Sion" sowie „in ea" bei.

Die Überschrift halten Du. Mar. aus Gründen des Zusammenhangs für unecht. Nach Brdk. könnte vor עיר ein abgekürztes „Jahwe" ausgefallen sein. הנה liest Grtz? עז Grtz. Chey. ישועה wird meist als erstes Obj. betrachtet: „Heil macht er zu Mauern" oder besser als zweites: „zu Heil macht er die Mauern". Du. Mar. ישיתו wählt Oo. nach 60, 18; כחומות Grtz.; חיל nach Kimchi (Ges.) — Vormauer oder Graben; Sa — فصيل.

Die Verbindung der vier letzten Worte ist hart, außerdem die zweite Vershälfte überladen; besser liest man daher nach 𝔊: הנה עיר עז וישועה ישת חומות וחל

26, 2 פתחו ἀνοίξατε 'A: ἀνοίξατε Hebr. φθοου
שערים πύλας πύλας σααρειμ

26, 2	ויבא	εἰσελθέτω	(καὶ) εἰσελθέτω	ουϊαβω
	גוי	λαός	ἔθνος	γωϊ
	צדיק	φυλάσσων δικαιοσύνην	δίκαιον	σαδικ
	שמר	καὶ φυλάσσων	φύλαττον	σωμηρ
	אמנים	ἀλήθειαν	πίστιν	εμμουνειμ

ℌ צדיק > Ken 4, 30.

𝔊 καὶ λαὸς φυλ. Prs 233; > φυλάσσ. 2° Prs 306.

Luc. λαός pr. δίκαιος 11 Prs (λ. δίκ. 3 Prs εἰσέλθετε δίκ. λαός 2 Prs).

𝔖 ܥܡܡܐ us.

𝔊 wird kaum etwas Anderes als צדיק gelesen haben vgl. I p. 41 𝔊 und 𝔖 übersetzen ו vor יבא nicht mit.[1] 𝔗 deutet אמנ׳ gleich konkret auf das Gesetz.

26, 3	יצר		ܝܨܪܗ	בלבב	vetus error
	סמוך	ἀντιλαμβανόμενος	ܣܡܝܟܐ	שלים	abiit
	תצר	ἀληθείας	ܬܛܪ ܠܟ (3)	נטרת	servabis
	שלום	καὶ φυλάσσων	ܫܠܡܐ	שלמא	pacem
	שלום	εἰρήνην		שלמא יתעביד להון	pacem
	כי	ὅτι	ܡܛܠ	ארי	quia
	בך	ἐπὶ σοί	ܒܟ	על מימרך	in te
	בטוח	ἐλπίδι	ܣܒܪܢ	אתרחיצנו	speravimus

[בטחון] (4) ἤλπισαν

Ἀ πλάσμα ἐστηριγμένον φύλαξις εἰρήνης εἰρήνης ὅτι ἐπ' αὐτῷ πεποίθασι (oder εἰρήνην usw. wie 𝔊); Σ πλάσμα ἐπηρεισμένον; Θ εἰρήνην usw. wie 𝔊. Hebr. ιεστρο σμωχ θεσαρ σαλωμ σαλωμ χιβαχ βατοου.

ℌ בך > Ken 72, בטח Ken 116.

𝔊 ὅτε Prs 233.

Luc. εἰρήνην + τέλειαν 11 Prs; wahrscheinlich sollte dadurch das doppelte שלם gekennzeichnet werden.

[1] Nach Houb. hat 𝔊 das erste Wort des dritten Verses heraufgenommen und liest שמר אמנים בישר; der Punkt hinter אמ׳ sei ursprünglich ב gewesen.

Hes ἐλπίδι > ASQ 13 Prs (233, 109, 302, 305?) compl ar syr Sab.

𝔗 במימך pl.

Um 𝔊s Übersetzung zu verstehen, muß man von ἀντιλαμβ. ausgehen; dieses Wort wird öfter für סמך gewählt, so auch hier. Ferner ist שלם — εἰρήνη sicher und es ist bloß noch φυλάσσω und ἀλήθ. zu indentifizieren. Das letztere soll wahrscheinlich יצר wiedergeben: Gebilde, Gedanke, im prägnanten Sinne — rechte Gesinnung. Für das erstere bleibt sonach bloß תצר oder שלם übrig d. h. 𝔊 könnte נֹצֵר oder שֹׁמֵר gelesen haben. Das letztere wird anzunehmen sein, da dann von 𝔊 auch die Wortstellung innegehalten worden ist, während er im andern Falle die beiden ersten Worte vertauscht hätte. 𝔊 hat also: סמוך יצר [ו]שמר שלם. Zu במוח — Inf. abs. vgl. I p. 41. Grtz. rekonstruiert 𝔊s Vorlage folgendermassen: שמר אמונים נצר סמוך כי בך במחו.

Der „Hebräer“ bei Origenes ist sprachlich interessant durch die eigenartige Aussprache; der Text, den er voraussetzt, ist indeß auch kein anderer als 𝔥, höchstens könnte man bezüglich ιεστρο zweifelhaft sein, da nicht ganz klar ist, woher das τ kommt. Wahrscheinlich liegt aber bloß eine eigentümliche Artikulierung vor. Ἀ hat entweder בו (Grtz.) oder בך gelesen.

𝔖 setzt 𝔥 voraus, nur verbindet er die beiden ersten Worte mit v. 2 und übersetzt sie wie שמר אמ'; סמוך — ܗܝܡܢ ψ. 112, 8 (Warz.), da im Syrischen wahr sein und fest sein zusammenhängen. יצר wird 𝔖 als Partic. angesehen haben; daß er einen andern Text, etwa נצר las (Warz.), ist kaum anzunehmen. Zu תצר wird „uns“ ergänzt und das doppelte שלם bloß einmal übersetzt, weil es ihm unbequem war, wie das gleich folgende zweifache במח beweist II p. 288; wenn 𝔖 hier sonst genau gewesen ist, muß er als Vorlage במחנו gehabt haben. Nach Grtz. hat 𝔖: נצר סמוך תצר לנו שלם כי בך במחנו;

das ist aber nur eine mechanische Rückübersetzung ohne Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten von 𝔖.

𝔗 bezieht תצר auf die Einwohner und verbindet es mit den ersten beiden Worten, indem ב vorgesetzt wird: mit vollkommenem Herzen bewahren sie Frieden.

𝔙 ist auf den ersten Blick ganz unverständlich. Glücklicherweise erklärt Hier. selbst seine Übersetzung (im Kommentar) dahin: Ieser Samuch, quod Ά et Σ similiter transtulerunt, πλάσμα ἐπηρεισμένον, hoc est error noster ablatus est, sive cogitatio nostra firmata est (damit ist wohl die Lesart von Ά ἐστηριγμένον gemeint) quae prius inter te et idola fluctuabat, ut nequaquam circumferamur omni vento doctrinae, sed in te dominum Salvatorem tota mente credamus. Pro quo nos, ut sensus manifestior fieret transtulimus, vetus error abiit. Um das aus den zwei Worten herauszulesen, muß man allerdings ein hervorragender Exeget sein! speravimus setzt die erste Pers. voraus wie bei 𝔖; doch wird seine Vorlage kaum so gelautet haben, da ja schon Origenes die dritte Pers. vorfand. Vielleicht hat er nach Hes. (siehe v. 4) geändert, oder sollte Σ so gelesen haben?

Über die Versuche, 𝔐 einen Sinn abzugewinnen, siehe Ges. und D-K; am besten ist es noch, סמוך als Prädikat zu יצר zu fassen: fest ist der Sinn, darum bewahrst du Frieden. Aber völlig restlos, ohne irgend eine Ergänzung oder Umänderung geht das Exempel nie auf.

Bick. Du. Chey. Mar. streichen שלם nach 𝔊 𝔖. Es bloß deshalb zu tilgen, weil es Verdoppelung ist, hätte man kein Recht vgl. 57, 19. Oo. stellt her: יצרו סומך נצר שלם; Grtz.: נֹצֵר סֹמֵךְ תצר שלם לנו כי בך במחנו, indem er sich nach 𝔊 und 𝔖 das Passende heraussucht; die beiden ersten Partic. hält er für Vocative und bezieht sie auf Gott. Houb. setzt בישר סמוך ein (siehe v. 2 Schluß); במחו (nach Orig.) lesen ID Mich. Houb. Lo. Oo.

Nach 𝔊 werden wir berichtigen: סמוך יצרו שמר שלום כי בך בטוח. In dem ersten שלם steckt das שמר 𝔊s; dies wurde in שלם verlesen und das vorhergehende Wort in תצר verwandelt; schließlich wurde noch das alleinstehende סמוך durch יצר Gesinnung ergänzt. בטוח zu ändern ist unnötig, da 𝔥 sehr gut paßt (vgl. ψ. 112, 7). v. 3 würde sich nach der vorgeschlagenen Änderung sehr gut an v. 2 anschließen und die dort angefangene Beschreibung des גוי fortsetzen; doch darf dieser Umstand natürlich nicht ausschlaggebend für uns sein.

26, 4 בטחו	[ἤλπισαν]	[ܣܒܪܘ]	איתרחיצו	sperastis
ביהוה	κύριε	ܒܡܪܝܐ	במימרא דיהוה	in domino
עדי	ἕως	ܠܥܠܡ	לעלמא	in saeculis
עד	τοῦ αἰῶνος	ܠܥܠܡܝܢ	ולעלמי עלמיא	aeternis

Ἀ πεποίθατε ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἕως αἰῶνος Hebr. βετου βαδωναϊ αδδωδ.

𝔊 κύριε + ὁ θεός Prs 306; κύριος ald; ἕως: ὡς S > Prs 306.

Hes. ἠλπίσαμεν QV 9 Prs compl. ar.

𝔗 על מימרא pl. לעלם pl.

𝔊 hat בטחו יהוה, ähnlich 𝔖, nur daß er die erste Pers. liest; auch 𝔗𝔙 punktieren Perf., was durch die Verbindung von v. 3/4 veranlasst sein mag. Doch hat 𝔙 die zweite Person; ob das auf Verwechslung mit בטחתם beruht? Der Hebr. und Ἀ wie 𝔥.

כי		ܡܛܠ	ארי בכן תתפרקון	
ביה		ܒܡܪܝܐ	במימר דחילא	in domino
יהוה	ὁ θεός	ܐܠܗܐ	יהוה	deo
צור	ὁ μέγας	ܥܫܝܢܐ	תקיף	forti
עולמים	ὁ αἰώνιος	ܠܥܠܡܝܢ	עלמיא	in perpetuum

Ἀ ὅτι ἐν τῷ κυρίῳ κύριος ὁ στερεώσας τοὺς αἰῶνας. Hebr. χιβαϊα αδωναϊ σωρ ωλεμειμ.

𝔥 יהוה: ארני Ken 115, צר Ken 4, 23

𝔗 ארי > pl. דחילא דיי תקיף pl.

Bei 𝔊 fehlt כי ביה; צור עול׳ wird in ziemlich prosaischer Weise aufgelöst; auch 𝔖 𝔗 𝔙 umschreiben צור durch „stark“, כי fehlt auch bei 𝔙. Ἀ und der Hebr. genau wie 𝔥.

Wie 𝔙 läßt auch Kimchi (Ges.) die Worte von במחו abhängen. Ob כי zu setzen ist oder nicht, lässt sich nicht nach den Verss. entscheiden, da es bei den einen ob hom. fehlen, bei den andern aus demselben Grunde hinzugesetzt sein kann. Da auch sachlich beide Möglichkeiten sich die Wage halten, werden wir bei 𝔥 bleiben.

ב vor יה wird meist als ב essentiae gefaßt, so noch D-K, obwohl dieses ב sonst nur vor dem Praed. steht. ψ. 55, 19 68, 5 bedürfen der Korrektur; zu ersterem siehe Wellh., zu letzterem Grtz. (Chey.). Wahrscheinlich ist es durch das vorhergehende ביהוה (v. a!) veranlasst worden (Grtz.) und deshalb zu streichen; so noch Oo. (hervorgegangen aus כי!) Chey.—Du. verwirft יהוה.[1] Mar. läßt die Wahl zwischen Du. und Chey. ב und יהוה beanstandet Bick, während Houb. als echten Text (nach 𝔊 𝔖!) כי היה יהוה befürwortet.

26, 5	כי	ὅς ταπεινώσας	ܡܛܠ	ארי	quia
	השח	κατήγαγες	ܘܡܟܟ	אמאיך	incurvabit
	ישבי	τοὺς ἐνοικοῦντας	ܠܝܬܒܝܗ	יתבי	habitantes
	מרום	ἐν ὑψηλοῖς	ܡܪܘܡܐ	רומא	in excelso
	קריה	πόλεις	ܡܕܝܢܬܐ	קריא	civitatem
	נשגבה	ὀχυράς	ܚܣܝܢܬܐ	תקיפא	sublimem
		Ἀ πολίχνην.			humiliabit.

𝔊 ἐταπείνωσας καὶ κατήγαγ. Prs 301; κατήγαγεν compl.

𝔗 רומה pl.

𝔊 übersetzt die zweite Pers., wahrscheinlich veranlasst durch den relativen Anschluss und durch die Anrede in v. 4 vgl.

[1] Ebenso Jastrow the Origin of the Form יה of the divine name ZATW 1896.

I p. 44. השח wird auffallender Weise durch zwei Verba ausgedrückt. Da nun weiter unten ישפיל' bloß einmal übersetzt wird, ist zu vermuten, daß es im Anfang des Verses gestanden hat, also כי השפיל השח וגו'. Der Plur. πόλεις wie 24, 12. 𝔊 𝔖 𝔇 brauchen nicht במרום gehabt zu haben, sondern werden das ב selbständig ergänzt haben.

ישפילנה	καταβαλεῖς	ܢܡܟܟܝܗ	ימאכינה	[humiliabit]
ישפילה			ירמינה	humiliabit eam
עד		ܥܕܡܐ	עד	usque ad
ארץ		ܠܐܪܥܐ	ארעא	terram
יגיענה	καὶ κατάξεις	ܘܢܡܟܟܝܗ	יממינה	detrahet eam
עד	ἕως	ܥܕܡܐ	עד	usque ad
עפר ·	ἐδάφους	ܠܥܦܪܐ	עפרא	pulverem

𝜃 ἕως χώματος.

𝔥 ישפילה: pr. עד Ken 154, ישפילנה 4 Ken, ישעיה Ken 187; יגיעה Ken 96.

𝔊 κατάξεις + αὐτάς A 3 Prs, καὶ τάξεις Prs 36; ἕως + τοῦ A Prs 106; ἐδάφ: αἰῶνος Prs 93.

𝔖 ܠܥܦܪܐ: ܠܐܪܥܐ dt: B.

𝔗 וירמנה pl.

Bei 𝔊 fehlt außer ישפיל' noch עד ארץ und die Suff. der Verba (zweite Pers.!); zum Fut. vgl. I. p. 32. 𝔖 lässt die Wiederholung weg, 𝔗 setzt zwei verschiedene Verba ein.

„Bis zur Erde“ fehlte schon 25, 12 bei 𝔊, was aber sicher falsch ist, da der Aufbau des Verses vier Glieder verlangt. Dagegen wird 𝔊 im Rechte sein, wenn er die beiden ישפיל' getrennt überliefert. Neben einander sind sie überflüssig, weshalb ישפילה von Bick. Grtz.? Du. Chey. Mar. gestrichen wird. Allerdings gibt es noch einen Ausweg, nämlich daß man das erste ישפ' als Prädic. zu Stadt zieht, aber dadurch wird doch nur ein gezwungener Sinn erreicht. Außerdem steht zu erwarten, daß dem יגיענה ein ישפילנה entspricht, wie 𝔊 es hat. Nimmt man dagegen das andere

Verbum als השפיל herauf, so ist die Schwierigkeit gelöst; nur wird man nicht, wie 𝔊, es mit השח verbinden, weil dann die einzelnen Glieder nicht scharf genug hervortreten, sondern wird es zu קריה ziehen, das noch kein Praed. hat; also: השפיל קריה וג׳.

Grtz. liest קרית, Bick. יגיע.

26, 6 תרמסנה	καὶ πατήσουσιν	ܢܕܘܫܘܢܗ̇	ידושנה	conculcabit eam
רגל	[αὐτοὺς		רגלין	pes
רגלי	πόδες	ܪ̈ܓܠܐ	רגלי	pedes
עני	πραέων	ܕܡܣܟܢܐ	צדיקיא	pauperis

𝔥 רגל > Ken 72; עני > Ken 650 B.

𝔊 αὐτάς V 22 Prs compl. Sab (es befinden sich Handschriften des Luc. und Hes. darunter; doch liegt vermutlich Abänderung der Schreiber vor). πραδέων S.

𝔊: αὐτούς muß auf ἐνοικ. bezogen werden; עני wird von 𝔊 𝔖 als Kollektivum mit dem Plur. übersetzt, ebenso רגל, das beide wieder bloß einmal haben, nur mit dem Unterschied, daß 𝔊 es in der Vorlage kaum vorgefunden hat, was bei 𝔖 leicht möglich ist.

Mit Bick. Du. ist רגלי zu streichen und zwar zunächst als Dittographie und nach 𝔊 (vgl. aber den Schluß des Verses). Außerdem würde bei Beibehaltung dieser Worte die erste Vershälfte im Vergleich zur zweiten viel zu lang. רגל tilgen Grtz. Chey. Mar. ענוים Grtz. oder עניים Chey. Mar. zu lesen, ist durch den Charakter der Version nicht begründet.

פעמי	καὶ	ܘܗܠܟܬܐ	פרסת	gressus
דלים	ταπεινῶν	ܕܡܣܟܢܐ	ענותניא חשיכי עמא	egenorum

Θ βήματα πενήτων.

Luc. + ἴχνη 9 Prs (41?) + βοηθήματα πενήτων Prs 109, 302, 305.

Hes. ταπειν. + βήματα 6 Prs ald. compl.

Bei 𝔊 fehlt פעמי.

Das Versglied ist zu kurz und läßt ein Verbum vermissen; daher ist zu vermuten, daß dieses Verbum in dem gestrichenen רגלי steckt. Es wird demnach תדרכנה oder etwas Ähnliches zu ergänzen sein.

26, 7	ארח	ὁδὸς	ܐܘܪܚܐ	אורחת semita
	לצדיק	εὐσεβῶν	ܙܕܝܩܐ	צדיקיא iusti
	מישרים	εὐθεῖα	ܬܪܝܨܐ	כונן recta est
	ישר	ἐγένετο [ܘܬܪܝܨܐ ܫܒܝܠܐ]	[אף עבדין]	[rectus]

𝔊 ὁδός: pr ἡ Prs 22, 93; ἀσεβῶν Prs 147 ald; εὐϑ. bis εὐσεβ. > V.

Luc. εὐϑεῖα + τρίβος εὐσεβῶν εὐϑεῖα εὐϑεῖα (ἐγένετο) 10 Prs (τρ. εὐσεβ. εὐσεβ. εὐϑεῖα 48; ἀσεβ. 147; εὐσεβ. > 308) ar. (ὁδός εὐσεβείας εὐϑεῖα); + εὐϑ. Prs 109, 302, 305 Luc. hätte also drei Glieder; daß er sich nicht begnügt hat, bloß εὐϑεῖα hinzuzufügen, mag daran liegen, daß er ארח nicht (in der richtigen Weise) ausgedrückt fand; daher τρίβος! Oder ist τρίβος εὐσεβ. εὐϑ. εὐϑ. der echte Text des Luc.? dann müßte auch in 𝔊 statt ὁδός, das allerdings neben dem zweiten auffällig ist, τρίβος eingesetzt werden.

𝔊 sieht in לצד׳ einen Genetiv (I p. 38). Zu מיש׳ wird das Praed. ergänzt, das zweite ישר fehlt. 𝔖 nimmt ל als Not. dat. und מיש׳ als Adjec. zu ארח: ein gerader Weg ist dem Armen; infolgedessen muß לצדיק und מיש׳ umgestellt werden. Das zweite ישר zieht er sowohl wie auch 𝔙 𝔗, der es frei behandelt, zum folgenden.

לצדיק streicht Oo; מיש׳ soll nicht fromm, sondern glücklich heißen vgl. يسر Ges. Das folgende ישר fassen Sa. und die hebräischen Ausleger als Vocat., Ges. als Nom. (als ein Gerechter ebnest du); ähnlich Kö. Po 230, 17, der den Satz als Zwischenruf charakterisiert. D-K bezieht es auf Weg: zu einem ebenen bahnest du (doch liegt die Bezeichnung des Ebenen schon im Verbum Bick.). Besser ist es mit Grtz?

Bick. Du. Chey. Mar. nach 𝔊 zu streichen; der Sinn wird nicht im geringsten geändert und die Form gewinnt nur dadurch.

[ישר]	ܫܘܝܐ ܘܬܪܝܨܐ	אף עברי rectus
מעגל ἡ ὁδός	ܫܒܝܠܐ	אורחת callis
צדיק τῶν εὐσεβῶν	ܕܙܕܝܩܐ	צדיקא iusti
תפלס καὶ παρεσκευασμένη		תתקן ad ambulandum

𝔐 צדיק > Ken 242

𝔊 ἀσεβῶν Prs 147.

Hes. καὶ παρεσκευασμένη ἡ ὁδὸς τ. εὐσεβῶν ASQΓ (S[1] ἀσεβ.) 13 Prs (233? τῶν > 91) ald. (ἀσεβ.) compl. Sab.

𝔗 תתקן pl.

Während Hes. durch Heraufnahme des καὶ παρεσκ. den Text lesbar zu machen sucht, hat 𝔊 sich nicht gescheut, in dieser merkwürdigen Weise zu übersetzen, und das Schweigen des Luc. ist ein beredtes Zeugnis dafür, daß er 𝔊 mit 𝔐 übereinstimmend fand. Es muß also ופלס dagestanden haben, was als Partic. Pass. aufgefaßt worden ist. 𝔖 nimmt es gleichfalls adjektivisch und verbindet es mit ישר. 𝔙 übersetzt, als ob לפלס dastünde.

Houb. sucht dadurch zu helfen, daß er תפלס zu v. 8 schlägt und ארח (v. 8) davon abhängen läßt. Nun ist es sehr verführerisch, nach 𝔊 ופָלָס zu lesen, ישר festzuhalten und zu konstruieren: „Gerade ist der Pfad des Gerechten und eben"; dem würde auch nicht widersprechen, daß פלס bloß im Pi'el gebräuchlich ist und obige Form nicht belegt ist; denn da das Verbum nicht sehr häufig vorkommt, läßt sich über den Sprachgebrauch nicht viel entscheiden. Aber 𝔊 selbst spricht dagegen, da ja bei ihm ישר fehlt; allerdings ist dies kein zwingender Grund, denn es könnte ob hom. ausgefallen sein. So kann man sich höchstens darauf berufen, daß die zweite Vershälfte zu lang wäre. Schließlich

ist noch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß weder 𝔊 noch 𝔋 die echte Lesart haben, dondern daß diese קִלְּקָם gelautet hat. Der Vorteil gegenüber 𝔋, auch nach erfolgter Beseitigung von ישר wäre der, daß dann beide Vershälften sich genau entsprächen, während nach 𝔋 ein Wechsel des Subj. eintritt; dagegen spricht bloß, daß die Form nicht belegt ist.

Da keine der drei Möglichkeiten den Anspruch hat, allein maßgebend zu sein, werden wir 𝔋 festhalten, aber nach Streichung von ישר.

26, 8	אף	ἡ γάρ	ܐܦ	ברם	et
	ארח	ὁδὸς	ܒܐܘܪܚܐ	לאורח	in semita
	משפטיך	κυρίου	ܕܝ̈ܢܝܟ	דינך	iudiciorum tuorum
	יהוה	κρίσις	ܡܪܝܐ	יהוה	domine
	קוינוך	[ἠλπίσαμεν]	ܣܟܝܢ	סברנא	sustinuimus te

𝔋 יהוה > Ken 96.

𝔊 τοῦ κυρίου Prs 306.

𝔗 ברם: אף pl.

Zu 𝔊s Änderung der Wortstellung vgl. I p. 47. 'קוינ zieht er zum Folgenden; dies, sowie die Verbindung von יהוה mit ארח würden unbegreiflich sein, wenn nicht in seinem Texte beidemale die Suff. gefehlt hätten. Auch 𝔖 𝔗 lesen einfaches קוינו, ergänzen aber wie 𝔙 vor ארח ein ב: wir hoffen auf den Pfad deiner Gerichte resp. auf dem Pfade deiner Gerichte erhoffen wir dich.

Störend ist das Suff. in 'קוינ; gewöhnlich wird dieser Anstoß so beseitigt, wie 𝔙 es tat. So Sa. (على سبيل) Vitrg. Ges. Rosm. D-K; oder es wird geradezu בארח eingesetzt Grtz. Sehr geschmackvoll ist diese Übersetzung nun gerade nicht, und man könnte sich auch höchstens dafür auf 𝔙 berufen. Besser wird man mit Lo. Oo. קוינו vorziehen; das Suff. konnte leicht bei den drei schon vorhandenen angefügt werden.

ἠλπίσαμεν
לשמך ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου ܠܫܡܟ לשמך nomen tuum
ולזכרך καὶ ἐπὶ τῇ μνείᾳ ܘܠܥܘܗܕܢܟ ולדוכרנך et memoriale tuum
תאות(9) ᾗ ἐπιθυμεῖ ܪܓܬ חמידת in desiderio
נפש ἡ ψυχὴ ἡμῶν ܢܦܫܢ נפשנא animae

𝔊 σοῦ: κυρίου Prs 106; > Prs 49, 198, weil das gleich darauf folgende Suff. bei 𝔊 fehlte. μνεία + σοῦ Prs 109, 302, 305 (μνήμη) ar. ᾗ ἐπεθυμεῖ S 7 Prs compl.
Luc. ἡμῶν + ἐπιθυμία ψυχῆς V (hat diesen Zusatz vor ἐπιθ.) 13 Prs (109, 302, 305 wie V; > ἡ ψυχὴ ἡμ. 22. 93).
Hes. ἡμῶν: μοῦ 5 Prs.

𝔊: zur Ergänzung von ᾗ siehe I p. 47; תאות mußte infolgedessen aufgelöst werden. Für seine Treue spricht, daß er das Suff. bei שם übersetzt, es aber bei 'זכ wegläßt. Das nächste Wort hat er als נפשנו vor sich, ebenso 𝔖 𝔗.

נפש allein klingt etwas nüchtern, und da in der ersten Hälfte des Verses von der ersten Pers. die Rede war, wird man hier unbesorgt nach den Verss. נפשנו ändern können; so noch Oo. Grtz.

26, 9 נפשי ܢܦܫܝ נפשי anima mea
אויתך ܠܟ ܐܬܪܓܪܓܬ מתמדא לצלאה [קדמך desideravit te
בלילה ἐκ νυκτὸς ܒܠܠܝܐ בליליא in nocte
אף ὀρθρίζει ܐܦ אף sed et
רוחי τὸ πνεῦμά μου ܪܘܚܝ רוחי spiritu meo
בקרבי πρὸς σέ, ܒܓܘܝ במעי in praecordiis meis
אשחרך ὁ θεός, ܡܩܕܡܐ ܠܘܬܟ מברכא לך de mane vigilabo [ad te

𝔥 כלילה Ken 93.
𝔊 pr. ᾠδή A Prs 306; pr. εὐχὴ ᾠδῆς ἑωθίνης Prs 233.
𝔖 ܐܦ am.

𝔊: ἐκ (I p. 37) νυκτός und τὸ πνεῦμά μου lassen sich zu-

nächst indentifizieren; ὀρθρίζω muß in שׁחר stecken; durch πρὸς σέ wird das Suff. ךָ ausgedrückt (ψ. 63, 2; Hos. 5, 15; 6, 1), doch wird nicht die erste, sondern die dritte Pers. gelesen. Es fehlen bei 𝔊 außer נפשׁ noch die Worte איתך, אף und בקרב, dagegen hat er auch ein Plus: ὁ θεός. Ob dies selbständig ergänzt, oder in einem der ausgelassenen Worte enthalten ist? 𝔊 las also: בלילה רוחי ישׁחרך (יהוה).

𝔖 𝔗 übersetzen die beiden Verba mit der dritten Pers; 𝔙 das erste mit der dritten, das andere mit der ersten. Sed et: nicht nur in meiner Seele, sondern auch in meinem Geiste.

אִוִּיתִךָ muß es nach ID Mich. heißen. בלילה wird als unpassend von Du. Chey. Mar. gestrichen; es sei eingefügt von jemand, der im folgenden statt בקרבי: בבקר las (Du.) nach Chey. vielleicht als Parallelglied zu שׁחר Morgenröte. Auch Oo. findet in 'אשׁח eine Anspielung auf לילה und Sa. übersetzt es geradezu: تَطْلُبك نهارا. 'תשׁח emendieren Houb. ID Mich.

Die beiden Verba werden am besten als dritte Pers. gefaßt resp. hergestellt. Daß ישׁחרך für die erste Pers. gehalten wurde, lag wahrscheinlich an der Auffassung von איתך als erste Person. Ferner ist klar, daß sich נפשׁ und רוחי entsprechen, und nun sollte man eigentlich neben לילה wie so oft in den Psalmen ein בקר erwarten. Dies ist in בקרב enthalten. Die jetzige Form ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß aus Versehen das Suff. des vorhergehenden Wortes, י, angehängt wurde, was die Umstellung der Buchstaben nach sich zog. Also: נפשׁ אותך בלילה אף רוחי בבקר ישׁחרך. Wie daraus die Lesart 𝔊s werden konnte, muß allerdings rätselhaft erscheinen; es bleibt nichts übrig, als darin ein Zeichen der Mangelhaftigkeit seiner Vorlage zu sehen.

כי	διότι	ܡܛܠ	ארי cum feceris
כאשר	φῶς	ܢܘܗܪܐ	כמא
משפטיך	τὰ προστάγματά σου	ܕܝܢܝܟ	דינך judicia tua
לארץ	ἐπὶ τῆς γῆς	ܥܠ ܐܪܥܐ	תקין לארעא in terra
צדק	δικαιοσύνην	ܙܕܝܩܘܬܐ	קשטא justitiam
למדו	μάθετε	ܝܠܦܘ	יתאלפון למעבד discent
ישבי	οἱ ἐνοικοῦντες	ܥܡܘܪܝܗ	דדירין habitatores
תבל	ἐπὶ τῆς γῆς	ܕܬܒܝܠ	בתבל orbis

𝔥 משפטך 3 Ken; כל ישבי Ken 24.

Die Übersetzung φῶς setzt hebräisches מאור voraus[1]; למדו wird als Imperat. genommen. ἐπὶ τῆς γῆς ist beidemal eine sinngemäße Wiedergabe vgl. I p. 45. Bei 𝔇 scheint כאשר nicht vorhanden gewesen zu sein.

כאש אור wie Hos. 6, 5[2] setzt ID Mich. ein, כאור Oo. Brdk.[3]. כישר möchte Doed. בישר Grtz.? lesen. כי כאשר streicht Bick. (כאשר prosaisch vgl. ψ. 48, 9; auch im folgenden Stichos werde eine bedingende Meinung nicht durch eine Conjunct. eingeführt). כאשר als prosaische Variante, welche den Vers überladet, beseitigt Du. Chey. Mar. תגיעו ergänzt Grtz. Mo, יבואו Kimchi Jarchi (Ges.) Drchl; „sie treffen" (ohne Verbum wie 23, 5) interpretiert D-K.

Das Versglied wird nach D-K zu erklären sein: כאשר — so oft als. משפט könnte auch Satzung, Weisung sein (Sa. = أَحْكَامُكَ); dann müßte im folgenden ילמדו gelesen werden: da deine Weisungen für die Erde bestimmt sind, sollen die Erdenbewohner Gerechtigkeit lernen.

26, 10 יחן	πέπαυται γὰρ	ܐܬܬܢܝܚ	יהבתא להון ארכא misereamur
רשע.	ὁ ἀσεβής·	ܥܘܠܐ	לרשיעיא דאם יתובון impio
			לאוריתך]

---

1 אור oder כאור nach Lo. Keil usw.

2 Hier soll nach 𝔊 𝔖 𝔗 gelesen werden: ומשפטי כאור יצא.

3 כאור könnte nach Mar. ursprünglicher sein als כאשר, wäre aber erst aus Hos. 6, 5 hier eingesetzt.

בל πᾶς ὅς οὐ μὴ	ܠܐ	ולא תבו et non
		כל יומן דהוו קימין
למד μάθῃ	ܢܠܦ	יעבדון discet
צדק δικαιοσύνην	ܟܐܢܘܬܐ	קשוט iustitiam

Ά ἠλεήθη ἀσεβής, οὐ μὴ (oder μὴν) μάθῃ (ἔμαθε).

Σ ἐδωρήθη } ἀσεβής, οὐκ ἔμαθε.
Θ ἠλεήθη }

ℌ חן Ken 281; למדו Ken 180 prim.

𝔊 πέπαυται bis ποιήσῃ > cum intermed. Prs 106; πᾶς ὅς > AS[2c3] QV 20 Prs compl. ar. syr. Davon geben 13 Handschriften den Luc., 7 den Hes. wieder; aber es war zu verführerisch für einen späteren Abschreiber πᾶς ὅς wegzulassen und so ℌ und 𝔊 auszugleichen, als daß man hierauf etwas geben dürfte, dagegen ist kein Grund einzusehen, weshalb πᾶς ὅς hinzugesetzt sein sollte.

𝔖 ܢܬܐܠܦ cant.

𝔗 אם pl.

𝔊 πέπαυται γάρ setzt wohl einen andern Text voraus etwa כי חָסַק (Warz.). למד wird als Partic. punktiert; daher aufgelöst — jeder, der nicht. Von 𝔖 gilt dasselbe wie von 𝔊, doch könnte ܢܬܐܠܦ auch, wie Thorndik. nach cant. meint, aus ܢܬܐܠܦ verschrieben sein. 𝔗𝔙 lesen einen Wunsch heraus, wobei der letztere aber an keine bestimmte Pers. denkt, daher „man" möge sich erbarmen.

לו, das nach תבל weggefallen sein soll, will Grtz. ergänzen (vgl. dagegen Ges-K p. 159[c]). יחן leitet Lo. nicht von חנן sondern von חנה ab — ܚܢܐ incurvari, humiliari. בל vor יחן ergänzt Mar.

Man kann entweder übersetzen: wenn Gnade zuteil wird (D-K), oder vielleicht noch besser:[1] Sollte Gnade zuteil werden dem Frevler, der keine Gerechtigkeit lernt? Nein! Doch vgl. die zweite Hälfte des Verses.

[1] Dann ist auch die Verbesserung von Mar. unnötig.

בארץ	ἐπὶ τῆς γῆς	ܒܐܪܥܐ	על ארעא	in terra
נכחות	ἀλήθειαν οὐ μὴ [ποιήσει	ܟܐܢܘܬܐ		sanctorum
יעול	ἀρθήτω ὁ ἀσεβής,	ܥܘܠܐ	הוו שקרין	iniqua gessit
ובל	ἵνα μὴ	ܘܠܐ	אף אינון לא	et non
יראה	ἴδῃ	ܢܚܙܐ	יחזון	videbit
גאות	τὴν δόξαν	ܫܘܒܚܗ	בתושבחת יקרך	gloriam
יהוה	κυρίου	ܕܡܪܝܐ	יהוה	domini

𝔐 יעיל Ken 168; ובל > ו Ken 187; גיאות Ken 96.

𝔊 ποιήσῃ ASQ 8 Prs compl. ἴδοι Prs 144.

𝔊 liest בְּאֶרֶץ; נכחות wird = ἀλήθεια sein (in 59, 14 = εὐθεῖα); ἀρθήτω ὁ ἀσεβής ist parallel dem πέπαυται ὁ ἀσεβ. im Anfang des Verses. Man könnte nun vermuten, daß 𝔊, um diese Gleichheit schärfer hervortreten zu lassen יעול in der vorliegenden Weise übersetzt und nach Abtrennung von ארץ auch zu נכחות, das nun allein stand, οὐ μὴ ποιήσῃ, entsprechend dem οὐ μὴ μάθῃ, ergänzt habe. Allein da 𝔐 einen guten Sinn ergibt, so wären solche Ergänzungen und Umänderungen, abgesehen von der ganz merkwürdigen Übertragung von יעול, unerhört. Viel natürlicher ist eine andere Erklärung, daß nämlich 𝔊 einen vollständigeren Text als 𝔐 gehabt hat. οὐ μὴ ποιήσει weist auf בל עשה, ὁ ἀσεβ. auf מְעַוֵּל hin, das auch sonst parallel mit רשע steht; bloß ἀρθ. ist schwierig. Das Leichteste würde sein, es in נכח' wiederzufinden, etwa = יוכח von יכח. נשא, das am häufigsten für αἴρω gebraucht wird, will hier nicht passen. Das erste Glied von 𝔊 würde also mit צדק schließen, das zweite und dritte würde lauten: בְּאֶרֶץ נכחות בל עשה יוכח מעול. ἵνα μή ist gesetzt, um Glied 3 und 4 eng miteinander zu verbinden: er soll bestraft werden und nicht sehen (I p. 35).

𝔖 punktiert wie 𝔊 בְּאֶרֶץ und leitet נכחות, das an erste Stelle gerückt wird, von הוכיח ab (vgl. II p. 286); „יעול wird im Sinne von ירשע genommen“ (Warz.).

Auffällig ist, daß 𝔗 נכח wegläßt; 𝔙 hält es für ein Masculinum.

Oo. liest בָּאָרֶץ und zieht es zu צדק; Du. möchte zu יעול ein עול ergänzen, um das fehlende Wort im Stichos herbeizuschaffen. Sa: يُجَوِّر, er erklärt für ungerecht, nämlich der Böse die נכחות (صواب) Gottes; בארץ wird nicht mit übersetzt.

Der vollständigere Text, den 𝔊 bietet, erweist sich bei näherer Prüfung als ursprünglicher wie 𝔍. Das erste und zweite Glied korrespondieren dann miteinander und ebenso das dritte und vierte, welche die Antwort auf die vorhergehende Frage geben. Bei 𝔍 könnte man ja auch zur Not vier Glieder herauslesen; aber abgesehen davon, daß das vierte dann sehr lang und das erste sehr kurz wäre, würden die drei letzten Glieder inhaltlich dasselbe besagen. Wie 𝔍 entstanden ist, läßt sich leicht erklären: ob hom. ist das zwischen נכחות und יוכח Stehende und dieses selbst weggefallen. Daß aus מעול leicht יעול werden konnte, ist nicht verwunderlich, zumal מ׳ keinen Sinn ergeben haben würde. Die einzige Schwierigkeit, die entstehen könnte, wäre die, daß das dritte Glied zu kurz ist. Hier scheint in der Tat ein Fehler zu liegen, aber 𝔊 läßt uns im Stiche. Wahrscheinlich hat entsprechend dem ersten Gliede ein Synonym für Frevler dagestanden; aber was?

26, 11	יהוה	κύριε	ܡܪܝܐ	יהוה	domine
	רמה	ὑψηλός	ܪܡܐ	כד תתגלי בגבורתך	exaltetur
	ידך	σου ὁ βραχίων	ܕܪܥܟ	לאיטבא לדחלך	manus tua
	בל	καὶ οὐκ	ܠܐ	לא	et non
	יחזיון	ᾔδεισαν	ܚܙܘ	יגזר לסנאי עמך	videant

𝔍 בידך Ken 150.

𝔗 לדחלתך pl.

𝔊𝔙 ergänzen „und" vor בל; 𝔖 verbindet: sie sehen deinen erhobenen Arm nicht. 𝔙 faßt das Ganze als Wunschsatz.

יהוה beseitigen dem Versmaß zu Liebe Du. (in der Übersetzung) Chey. Mar.

יחזו	γνόντες δὲ	ܢܚܙܘܢ	יחזון רשיעיא	videant
ויבשו	αἰσχυνθήσονται	ܘܢܒܗܬܘܢ	ויבהתון	et confundantur
קנאת	ζῆλος λήμψεται	ܛܢܢܐ	פורענות	zelantes
עם	λαὸν ἀπαίδευτον	ܕܥܡܐ	עמא תחפינון	populi
אף	καὶ νῦν	ܘܗܫܐ	אף	et
אש	πῦρ	ܢܘܪܐ[1]	אשתא	ignis
צריך	τοὺς ὑπεναντίους	ܐܘܒܕ ܐܢܘܢ	לבעלי דבבך	hostes tuos
תאכלם	ἔδεται	ܠܒܥܠܕܒܒܝܟ	תשצי יתהון	devoret

Ἀ αἰσχυνθείησαν; ΣΘ αἰσχυνθήτωσαν.

𝔥 עם > Ken 224, pr. יהוה Ken 145; אף > Ken 145 צריק Ken 17 prim.

𝔊 αἰσχυνθήτωσαν S[1] VΓ 10 Prs; λαός A[1]; ὑπεναντ. + σοί Prs 62.

𝔖 ܘܗܫܐ : ܕܐܝܟ vermutet Thorndike. Die Handschriften lesen sämtlich ܢܘܪܐ, die Änderung erfolgte nach Warz.

𝔗 יתהון > pl. reg.

Zu ἀπαίδευτ. vgl. I p. 41; zu δέ I p. 35; die Ergänzung von λήμψετ. ist entsprechend ἔδεται erfolgt. Statt אף ist wohl עתה oder ועתה gelesen worden.

𝔖 gibt die Konstruktion, die nach 𝔥 eigentlich allein möglich ist: יבשו wird als Parenthese und קנאת als Obj. zu יחזו betrachtet; die beiden letzten Worte des Verses werden umgestellt: vernichte sie, deine Feinde. Subj. ist Gott (nach der Lesart von Thornd. ܕܐܝܟ wäre es vielmehr das Volk, doch paßt dann das Folgende nicht recht), daher אף = „wie“ (II p. 287).

𝔙 wählt statt des Abstraktums קנאת das entsprechende Konkretum.

ויבשו gibt nach Grtz. keinen Sinn, daher ויבישו; יבשה es

---

[1] ܢܘܪ̈ܐ pl.

möge erröten (der Eifer des Volkes gegen die Propheten und den Messias) Houb. עמך verbessern, parallel צריך Grtz. Chey. Mar. (ψ. 69, 10); nach Chey. war es wahrscheinlich zu עמ' abgekürzt. Den Schluß des Verses suchen Abulwalid (Kö. Po. p. 135) Vatab. (crit. sac.) dadurch zu retten, daß sie die beiden letzten Worte umstellen, Smd. indem er einfaches תאכל herstellt.

קנאת עם läßt Sa. von יבשו abhängen, indem er من ergänzt, D-K. von יחזו (יבשו Parenthese), während Vitrg. Du. Chey. Mar. die dritte Möglichkeit wählen, indem sie hinter יבשו einen Einschnitt machen und nun verbinden: der Eifer verzehre sie. Dabei ist es ziemlich gleichgültig, ob man קנ' עם als Gen. subj. (der Eifer, den das Volk beweist), oder Gen. obj. (der Eifer um das Volk) auffaßt, oder ob man עם resp. עמך bevorzugt, jedenfalls darf erwartet werden, wenigstens bei der letzten Konstruktion, daß das parallele אש צריך ebenso gedeutet wird, also entweder als Gen. subj. oder obj. (das Feuer gegen deine Gegner). Aber gerade hierin liegt die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der Verbindung. Denn man kann wohl mit Du. sagen, daß die Gegner, die Gleichgültigen, von feurigem Eifer für Jahwes Sache, aber nicht, daß sie von Feuer gegen sich selbst ergriffen werden sollen. Während קנאת und אש gleichartige Begriffe sind, wird es nie gelingen צרים, das gerade Gegenteil von עם, mit diesem in Parallele zu stellen, es sei denn, daß man den gewünschten Sinn gewissermaßen erschleicht (Du), oder gewaltsam zurecht macht (Gu.), oder den Text ändert (Grtz.). Denn bei Du. ist in dem Sätzchen: „der Eifer um das Volk fresse sie" dieses „Sie" — die Gegner, während es in den Worten: „das Feuer gegen deine Gegner fresse sie" gar nicht die Gegner, sondern in Wirklichkeit die Getreuen sein müßten. Ebensowenig geht es aber an, mit Gu. zu interpretieren: „das Feuer, das deiner

Feinde Untergang ist", denn das würde für קנאת עם den Nonsens ergeben: „der Eifer, der des Volkes Untergang ist"! Das hat auch Grtz. mit feinem Verständnis erkannt, indem er für צריך: עבדתך (soll wohl heissen עבדיך) einsetzt. Doch fehlt dafür sonst jeder Anhalt; kann man sich also nicht dazu entschließen, so wäre es möglich durch Umstellung zu helfen, entweder durch Versetzung der beiden letzten Worte wie bei S, oder durch Heraufnehmen von צריך.

Liest man nämlich H unbefangen durch, so vermißt man zunächst ein Subj. zu יבשו; die Antwort ist leicht gefunden: die Gegner. Fügt man צר׳ hinter יחזו ein, so erhält man einen vorzüglichen Sinn: die Gegner werden zu Schanden werden; das Volk in seinem Eifer, ja Gott selbst mit Feuer wird sie vernichten.

26, 12 יהוה	κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν	ܡܪܝܐ	יהוה domine
תשפת	εἰρήνην	ܬܬܠ ܠܢ	תתקין dabis
שלום	δὸς	ܫܠܡܐ	שלמא pacem
לנו	ἡμῖν		לנא nobis

Θ θήσεις εἰρήνην; Ἄλλος: θήσεις εἰρήνην ἡμῖν.

H. שלם > Ken 154.

G. δὸς ἡμῖν εἰρήνην Prs 62, 233.

G hat יה׳ אלהינו vgl. v. 13; תש שלם werden umgestellt (I p. 42). ܬܬܠ bei S wird als freie Wiedergabe anzusehen sein [1].

יהוה ziehen Du. Chey. Mar. aus metrischen Rücksichten zum vorhergehenden Vers. Grtz. will תשית lesen.

כי גם		ܡܛܠ ܓܝܪ	ארי omnia
כל	πάντα γάρ	ܟܠܗܘܢ	בכל עידן enim
מעשינו		ܥܒܕܝܢ	חשוך opera nostra
פעלת	ἀπέδωκας	ܥܒܕܬ	מתובנא את עביד operatus es
לנו	ἡμῖν	ܠܢ	עמנא nobis

H כי > Ken 1; bis Ken 72; גם > Ken 153, 252 מעשנו Ken 94.

---

[1] Grtz. schiebt S die Lesart תשמר zu.

𝔊 γάρ + τὰ ἔργα ἡμῶν V; ἡμῖν + τὰ ἔργα ἡμῶν Prs 62, 147.
ℭ וחשוך: Ist vielleicht חסוך zu emendieren? חסכנא pl.
𝔊. hat bloß gelesen: כי כל פעלת לנו.
Für גם schlägt Perles גמול vor, das aber wenig paßt.
Das zweite לנו ist überflüßig, da ja schon ein Suff. vorhanden ist; ausserdem wird dadurch die zweite Vershälfte überladen.

26, 13 יהוה — ܡܪܝܐ — יהוה domine
אלהינו — ܐܠܗܢ — אלהנא deus noster
בעלונו κτῆσαι ἡμᾶς — ܩܢܐ ܠܢ ... — שליטו בנא עממיא possederunt nos
אדנים κύριε · — ܡܪܝܐ — רבונים למהוי עלנא domini
זולתך ἐκτός σου ... — ܠܒܪ ܡܢܟ — בר מינך absque te

𝔥. בעלנו Ken 89; זולתיך Ken 112, 245.
𝔊. κτῆσαι pr. κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ASQΓ ar syr. Sab. κύριε + ὁ θεὸς ἡμῶν Athan. II 424 (Prs) 𝔖. ܩܢܐ: ܠܢ ur.
Wie es kommt, daß Luc. nicht יה' אל' besonders ausdrückt, resp. daß bloß die Unzialen und nicht auch die Luc'schen Handschriften den Zusatz haben, vermag ich nicht zu erklären.

𝔊s Text lautete: בְּעָלְנוּ אדני; זול' muß infolgedessen zum Folgenden gezogen werden. Es fehlen also יה' אל', was an einem Versehen liegen könnte: der Anfang von v. 13 ist fälschlich auf v. 12 übertragen worden, daher dort „Herr unser Gott"; doch ist andererseits auch leicht möglich, daß die fraglichen Worte zu 𝔥 hinzugefügt sind, weil eine ganze Reihe von Versen ähnlich beginnt.

Da das erste Glied zu lang ist, werden wir אלהינו beiseite lassen.

לבד [ἐκτός σου] ἄλλον — ܒܠܚܘܕܝܟ — ברם tantum
בך οὐκ — ܡܢܟ ܡܠܟ — במימרך אנתנא[1] רחיצין in te

---

[1] אנחנא lg.

נזכיר οἴδαμεν ܡܕܟܪܝܢ לשמך recordemur
שמך τὸ ὄνομά σου אנחנא מדן nominis tui
ὀνομάζομεν
𝔊. אזכיר Ken 253.
𝔗. אנחנא lg. בשמך pl.

𝔊 hat jedenfalls 𝔊 vor sich; nur wird, um Sinn hinein zu bringen לבד ב' נז' zusammengenommen und dem Sinne nach zwar richtig, aber negativ übersetzt, weil die Hinzunahme von זולת eine negative Konstruktion erforderte. Mit שמך wußte offenbar auch 𝔊 nichts anzufangen, weshalb er das nächstliegende Verbum ὀνομάζ. ergänzt. S𝔗 nehmen beide שמך herauf; aber während der erste sich durch einfache Nebeneinanderstellung von שמך und בך zu helfen sucht, ergänzt der zweite ein besonderes Verbum zu בך. 𝔙 konstruiert wie S נזכיר doppelt: mit einer Präpos. und ohne dieselbe.

Sa. löst die Schwierigkeit dadurch, da er בך wegläßt; לבד בך verschmelzen Oo. Grtz. zu לבדך (בך soll Dittographie von לבד sein); לבד בך נתהלל muß es nach Chey. heißen. Mar. rekonstruiert nach 𝔊: בל נדע מלבדך נז' שמ'. Durch dich, — durch deine Hülfe, rühmen wir deinen Namen, lesen Ges. Kn. Del. Brdk. heraus, was aber auch nach D-K zu viel in בך hineinlegt. D-K. selbst hält es wie S𝔙 für eine Apposit. zu בך, was allerdings an das Streckbett das Prokrustes erinnert.

Es bleibt in der Tat nichts weiter übrig, als entweder ein neues Verbum zu ergänzen, wobei es sich übrigens fragt, ob Chey. besonders glücklich gewählt hat, oder שמך zu streichen und so bloß ein Glied herzustellen. Wir werden das Letztere vorziehen, da es leichter denkbar ist, daß שמך als Erklärung zu בך vom Rande in den Text gekommen ist, als daß das eine Verbum spurlos verschwunden sein sollte; dann aber wird das Glied zu kurz, weshalb wir hier אלהינו wieder einsetzen können.

26, 14	מתים	οἱ δὲ νεκροὶ	ܡܝ̈ܬܐ	אינון פלחין למתין	morientes
	בל	ζωὴν οὐ	ܠܐ	דלא	non
	יחיו	μὴ ἴδωσιν	ܢܚܘܢ	יחון	vivant
	רפאים	οὐδὲ ἰατροὶ	ܓܢܒܪ̈ܐ	לגיבריהון	gigantes
	בל	οὐ μὴ	ܠܐ	דלא	non
	יקמו	ἀναστήσουσιν	ܢܩܘܡܘܢ	יקומון	resurgant

Ἀ ἀποθνήσκοντες οὐ μὴ ζήσωσιν ῥαφαὶν οὐ μὴ ἀναστῶσιν; Σ οἱ νεκροὶ οὐ μὴ ζωοποιήσωσιν οἱ γίγαντες οὐ μὴ ἀναστήσωσι; Θ οἱ νεκρ. οὐ μὴ ζωοποι.

𝔊. οἱ ἰατρ. Q; ἀναστήσωσι(ν) SQ 13 Prs compl.

𝔗. למיתין reg.

𝔊 hat רְפָאִים punktiert, Partic. von רפא (Hier. Ges. Rosm. Oo. Warz.), ebenso יְקִימוּ aufwecken (Ges. Rosm. Warz.) Auch 𝔖 liest יקומו und ferner wie ΣΘ יְחָיוּ (Warz.). 𝔗 bezieht die Toten auf die Götzen; Hier. hat das erste Sätzchen nach 𝔊 gearbeitet, wie er selbst sagt.

רפאים wird von Ἀ transskribiert, während Σ𝔙 an Giganten denken; Sa. وهلكى.

לכי	διὰ τοῦτο	ܡܛܠܗܕܐ	בכין	propterea
פקדת	ἐπήγαγες	ܣܥܪܬ	כד תסער עלידהון חוביהון	visitasti
ותשמידם	καὶ ἀπώλεσας	ܘܒܕܪܬ ܐܢܘܢ	ותשיצינון	et contrivisti eos
ותאבד	καὶ ἦρες	ܘܐܘܒܕܬ	ותובד	et perdidisti
כל זכר	πᾶν ἄρσεν	ܟܠܗ ܕܘܟܪܢܗܘܢ	כל דוכרנהון	omnem memoriam
למו	αὐτῶν			eorum

Σ διὰ τοῦτο ἐπεσκέψω καὶ συνέτριψας αὐτοὺς καὶ ἐξωλόθρευσας πᾶσαν τὴν μνήμην αὐτῶν. ᾿ΑΘ πᾶν τὸ μνημόσυνον αὐτῶν.

𝔋. ותשמדם Ken 115, 246; כל זכר > Ken 30, זֵכֶר Ken 150.

𝔊. καὶ ἀπόλεσας αὐτούς Prs 62, 147; ἦρας B¹S¹AQΓ

𝔊 liest תשמיד, denn καὶ ἀπώλεσ. wird so straff mit dem

vorhergehenden und nachfolgenden Verbum verbunden, daß man daraus schliessen muss, auch im Hebräischen hätten sie so eng zusammengehört; dann kann aber תשמיד kein Suff. gehabt haben. וזכר = ἄρσεν ist das Objekt zu allen drei Verben; zu αὐτῶν s. I p. 30.

פָּקַד ohne Suff. neben תשמידם ist hart, (von Kö. S. § 376 k als Satzzusammenziehung beurteilt); entweder wird man daher wie 𝔊 lesen müssen, oder noch besser פקדתָּם resp. פָּקַדְתָּם ändern, je nachdem man die Worte nach dem Zusammenhang als auf die Vergangenheit oder Zukunft bezüglich ansieht.

26, 15

יספת	πρόσθες αὐτοῖς	ܐܘܣܦܬ ܠܗܘܢ	איתגליתא לכנשא מבדרי	indulsisti
לגוי	κακὰ	ܠܗ ܥܡܐ	עמך	genti
יהוה	κύριε		יהוד	domine
יספת	πρόσθες	ܐܘܣܦܬ	אף עתיד את לקרבא	indulsisti
לגוי	κακὰ	ܠܗ ܥܡܐ	גלוותהון לאיתגלאה	genti

Ἀ Σ Θ יספת ל׳ 2°: προσέθωκας τῷ ἔθνει.

𝔥. יהוה יס׳ לגוי > Ken 72; יס׳ לגוי 2° > Ken 1; יהוה pr. נכבדת Ken 4.

𝔊. προσθήσει S.

𝔊 scheint als Text zu haben: תספם (תוסיפם =) רָעָה (לרע) יה׳, oder hat er להם statt לגוי und vorher eine Form von אסף resp. סוף?

𝔙. indulsisti (= du hast hinzugefügt „Gnade“) genti (= Menschheit), numquid glorificatus es? Mit diesen Worten wird die Vernichtung der „Ungerechten“, auf die Hier. die Toten bezieht, begründet. Sa. יס׳ = ماوت.

אספת (vernichten) bietet der Urtext nach Grtz. Mo. und vielleicht לגוים, weil die zweite Hälfte in malam partem stehe. יס׳ wird als Precat. Optat. Perf. prophet. oder histor. genommen. יהוה יספת לגוי sind nach Du. Chey. Mar. gegen das Metrum, der Verdeutlichung halber, wiederholt. Siehe den Schluß des Verses.

נכבדת	τοῖς ἐνδόξοις	ܐܫܬܒܚܬ	בגבורתך	numquid glorificatus es?
רחקת		ܐܘܪܟܬ	לרחקא	elongasti
כל		ܟܠܗܘܢ	כל	omnes
קצוי		ܣܘܦܝܗ̇	רשיעיא	terminos
ארץ	τῆς γῆς	ܕܐܪܥܐ	לגיהנם	terrae

'ΑΣΘ: ἐν ᾧ ἐδοξάσθης. Θ ἐμάκρυνας πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς.

𝔥. נכבדת > Ken 4.

Hes. τοῖς ἐνδόξ pr. πᾶσιν ASQΓ 6 Prs. τῆς γῆς + ἐμάκρυνας usw. wie Θ. 𝔇, Prs 109, 302, 305.

𝔖. Für ܐܫܬܒܚܬ möchte Warz. lieber ܐܫܬܒܚ lesen, doch ist es 𝔖 wohl zuzutrauen, daß er mit Absicht das erste Verbum parallel dem zweiten genommen hat. — ܟܠܗܘܢ am.

𝔗. לרחקא pl.

𝔊 liest wahrscheinlich נכבדים (Grot. crit. sac.), nach Oo. Scholz hat er freilich mit ἔνδοξ. קצינו (𝔥: קצוי) wiedergegeben. Die drei dazwischen stehenden Worte werden nicht übersetzt. Vor 'נכ ergänzen 'ΑΣΘ ein „in welchem". 𝔇 sieht es als Frage an.

נִכְבָּדְתָּ als Partic. Niph. wird punktiert von Oo. Brdk., sodaß יסף ein Obj. hat (nach D-K. mit Recht von der Masora verschmäht). רחקת und 'נכ stellt ID Mich.

𝔊s Lesart ist beachtenswert, aber wenn sie die rechte wäre, so bliebe unerklärlich, wie 𝔥 zustande gekommen ist. Denn nimmt man 'נכב = ἔνδοξ., so wäre unerfindlich, weshalb die drei nächsten Worte hinzugefügt sein sollten; und auch, wenn ursprünglich קצינו = ἔνδοξ. gewesen wäre, könnte man zwar verstehn, daß קצוי daraus wurde, ja auch, daß רחקת כל ergänzt werden konnte, aber wie ist dann 𝔥 zu 'נכב gekommen? Viel leichter ist dagegen die Annahme, daß 𝔊 einen schlechten Text gehabt hat, und daß darin jene Worte fehlten.

Wir sind demnach auf 𝔥 beschränkt. Grtz. behauptet

nun, die Grenzen der Erde entfernen hieße soviel, wie die Völker der Grenzen der Erde entfernen, d. h. sie vernichten, und begründet damit seine Konjekturen im ersten Teil des Verses. Diese Auffassung ist aber durchaus nicht nötig, da man auch daran denken kann, daß die Grenzen des Landes erweitert werden. Vermehrung des Volkes, Erweiterung des Landes und dadurch Verherrlichung Jahwes selbst, das ist es, was der Dichter hervorhebt, ob als Wunsch oder vergangene Tatsache kann freilich erst durch den Zusammenhang entschieden werden. Auffällig aber ist, daß נכבדת nicht, wie logisch zu erwarten wäre, am Ende, sondern in der Mitte des Verses steht. Der Grund ist vielleicht darin zu suchen, daß dies durch das Versmaß erforderlich wurde: רחו וג bilden ein Glied für sich, an das 'נכב schwerlich angeschlossen werden konnte; daher findet es naturgemäß hinter יס' לגוי יה Platz und macht mit diesem zusammen eine Einheit aus. Das störende zweite יס' לגוי wird demnach zu tilgen sein.

26, 16

יהוה	κύριε	ܡܪܝܐ	יהוה	domine
בצר	ἐν θλίψει	ܒܐܘܠܨܢܐ	בעקא	in angustia
פקדוך	ἐμνήσθην σου	ܥܗܕܘܟ	הוו דכירין לדחלתך	requisierunt te
צקון	ἐν θλίψει	ܘܒܫܘܥܒܕܐ	בעקתהון	in tribulatione
לחש	μικρᾷ	ܠܚܫܐ		murmuris
מוסרך	ἡ παιδία σου	ܡܪܕܘܬܟ	הוו מלפין אוריתך	doctrina tua
למו	ἡμῖν		בחשׁ	eis

𝔥. פקדנוך Ken 17, 150.

𝔊. ἐμνήσθημέν σου 14 Prs (6 Luc.? 8 Hes.?) compl. ald ar. παιδία: παία S[1]; ἐγενήθη ἡμῖν S[1] Prs 198, ἡμ. ἐγεν. Prs 306.

𝔗. הוו רחלין reg. אולפן+מלפין pl.

𝔊 hat פקדתיך oder פקדנוך (Grtz., welcher auch בצרה für 𝔊 voraussetzt) gelesen; durch Vermittlung des Begriffs suchen, heimsuchen ist die Übersetzung „gedenken" zu erklären. Für

die nächsten Worte mag sein Text בלחץ קטן (oder קטן לחץ?) geboten haben. Man könnte auch wie ar. konstruieren: klein ist deine Züchtigung für uns (לנו haben auch Oo. Grtz.). Dann wäre צקון parallel mit צר und = צוקה (von צוק enge sein). Fraglich bliebe nur, wie לחש = μικρά gesetzt werden konnte. Oo. emendiert deshalb πικρά (לחץ) für μικρά. 𝔊s Text lautet nach ihm: בצוקה לחץ מ׳ לנו; ähnlich Chey. כצוקה לחץ מ׳ לנו.

𝔖 übersetzt למו nicht, לחש wird als Verbum behandelt, צקון = בצוקה.

𝔗 faßt פקדוך sie suchten dich heim = sie erinnerten sich deiner. צקון ist auch für ihn Subst. = צוקה; לחש wird durch eine leise Änderung zu בחשי schweigend; מוסר = Lehre.

𝔙 hält צק׳ ebenfalls für ein Subst.; oder setzt auch er צוקה voraus?

יהוה streichen Du. Chey. aus metrischen Gründen vgl. v. 18. פקדנוך lesen Lo. Oo. Grtz. Chey. Mar. Zu צקון vergleiche für Kimchi Kö. I p. 440. Kö. selbst übersetzt nach 𝔊.: „sie sind bedrängt, so ist [ihr] Geflüster deine Züchtigung für sie." Wenn man diesen Worten Sinn abgewinnen will, so könnten sie doch nur bedeuten: die Züchtigung besteht darin, daß sie zum Beten gezwungen werden; aber was soll dann der Vordersatz „wenn sie bedrängt sind?" War nicht die Not selbst schon eine Strafe? Da aber überhaupt צקון als Verbum von צוק = יצק mit Nun parag. — so Sa. وصبّوا النّث صبّا — sehr zweifelhaft ist, (Ges-K. p. 44 l, 720; Driver Dtr. p. 106 f note [Chey.]) und dasselbe auch von לחש = Gebet gilt (vgl. — auch zum Folgenden — D-K.), so sind verschiedene Vorschläge zur Besserung gemacht. Die einfachste Änderung ist, צקון als Subst. im stat. constr. zu nehmen, gebildet wie שׁשׁון: so Koppe ID Mich. Bttch. Ew. Grtz. Du. Dillm. Unter לחש wird dann Zauberei verstanden, allerdings in verschiedenen

Nüancierungen: Zauberbann oder — zwang Bttch. (das Volk — der Schlange, welche durch den Zauberer gebändigt wird) Ew. Dillm; — Schutzmittel gegen Zauberei ID Mich. (צקן soll im Äthiopischen munire bedeuten); (ו)לחץ scheint Grtz. anzunehmen; בצוקה לחץ — bittere verdruking Oo.; צעקו בלחש clamant in angustiis Houb. (das ע in צעק ist wegen der Ähnlichkeit mit צ versehentlich ausgelassen worden, das folgende ב ist in נ verschrieben; und aus צקו נלחש ist schließlich צקון לחש geworden); צעקו בלחץ וגו — sie schrieen, da deine Züchtigung sie bedrückte D-K.; צעקנו מלחץ כי מוסרך לנו Chey. (Verwechslung von ע und ץ paläographisch sehr leicht möglich, ebenso die von נ und מ [bei נלחש]; כי nach Dillm. eingeschoben) Mar.

Von allen diesen Emendationen können nur die letzten drei in Betracht kommen, da bei den andern entweder die Form, jedenfalls aber der Inhalt zweifelhaft ist. Vor allem ist mit Chey. zu betonen, daß, wenn im ersten Glied ein Verbum steht, dasselbe im zweiten nicht plötzlich fehlen kann. So scheint als einzige Möglichkeit bloß die auf Houb. sich aufbauende Konjektur von D-K. und Chey. übrig zu bleiben; daß der eine die dritte Person, der andere die erste liest, hat seinen Grund darin, daß die Worte teils auf die Vergangenheit, teils auf die Gegenwart bezogen werden.

Diese Hypothese hat viel für sich, und sie kann auch nicht durch den Hinweis darauf entkräftet werden, daß die Annahme der Auslassung von ע in צעק bedenklich sei (Chey. selbst weist auf 65, 14 hin). Wohl aber spricht folgende Erwägung dagegen 1) פקד — „flehen zu" ist in einer Bedeutung genommen worden, die sonst nicht nachweisbar ist, obwohl das Verbum sehr häufig vorkommt. 2) Die Lesart צעק beruht auf dem ersten Teil des Verses; weil dort von einem Flehen zu Jahwe die Rede ist, resp. sein soll, wird dasselbe auch im zweiten Teil des Verses vorausge-

setzt; umgekehrt kann man aber auch vom zweiten auf den ersten Teil schließen. מוסר ist hier das Wort, das zunächst sicher ist. Es kann Züchtigung oder Unterweisung bedeuten. Man wird nun nicht fehl gehen, wenn man erwartet, auch im Anfang des Verses denselben Begriff wiederzufinden. Ungezwungen bietet sich פקד dafür dar. Man wird deshalb besser, zum Teil nach 𝔊 emendieren: יה צר פְּקֻדָּתְךָ צוקת לחץ מוסרך לנו — In Not bestand deine Heimsuchung, in Bedrängnis und Angst deine Unterweisung für uns. Jedenfalls muß etwas Ähnliches der Sinn sein, wenn man auch über das Einzelne schwanken kann. So ließe sich auch lesen פקֻדֹּת — in Not und Heimsuchungen —, oder פְּקַדְתָּנוּ du hast uns heimgesucht, oder פָּקְדְךָ deines Heimsuchens. Obige Lesart ist nach 𝔊 ἐμνήσθην. d. h. nach dem Konsonantenbestande seines Textes gewählt.

26, 17	כמו	καὶ ὡς	ܐܝܟ		sicut
	הרה	ἡ ὠδίνουσα	ܡܒܛܢܬܐ	כמעדיא	quae concipit
	תקריב	ἐγγίζει	ܕܡܩܪܒܐ	דבעידן	cum appropin- [quaverit
	ללדת	τεκεῖν	ܠܡܐܠܕ	מילדה	ad partum
	תחיל		ܘܡܚܒܠܐ	זייעא	dolens
	תזעק	ἐπὶ τῇ ὠδῖνι αὐτῆς	ܘܡܨܘܚܐ	ומצווחא	clamat
	בחבליה	ἐκέκραξεν	ܒܚܒܠܝܗ	בחיבלהא	in doloribus suis

ℌ תקרב Ken 93.

𝔊 ὡσεὶ 5 Prs; ἡ ὠδίν. > Prs 106, 301, pr. ἡ ἔγκυος Prs 62, 93, id. sine ἡ 4 Prs; τοῦ τεκ. AS* QV 26 Prs (14 Luc. 12 Hes) compl. ald. ἐπί pr. καί ASQΓ 18 Prs (10 Luc. 8 Hes) compl. ar. syr. Sab; ἐκέκραγεν 19 Prs, κράζει compl.

ℭ דמטא דבעדן pl.

Bei 𝔊 fehlt תחיל, חבליה wird als Sing. gefaßt; die letzten beiden Worte erscheinen umgestellt, was in der Vorlage seinen Grund haben muß, da bei 𝔊 derartige Willkürlich-

keiten nicht nachweisbar sind; es zeigt sich wieder sein schlechter Text. *S* richtig, doch mit kleinen Änderungen. תחיל streichen nach 𝔊 wegen des Metrums Du. Chey. Mar. (es sei zur Uniformierung mit v. 18 eingesetzt).

כן	οὕτως	ܗܟܢܐ	כן sic
היינו	ἐγενήθημεν[1]	ܗܘܝܢ	הוינא מן קדם דתבנא facti sumus
מפניך(18)	διὰ τὸν φόβον σου	ܡܢ ܩܕܡܝܟ	קדמך a facie tua
יהוה	κύριε	ܡܪܝܐ	יהוה domine

ἈΣΘ: ἀπὸ προσώπου σου κύριε.

𝔊 διὸ 4 Prs; δι'οὗ Prs 147.

Zu 𝔊s Übersetzung vgl. I p. 52. Grtz. liest מֵאַפְּךָ.

26,18 הרינו	ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν	ܒܛܢ	אתדתנא concepimus
חלנו	καὶ ὠδινήσαμεν	ܘܚܒܠܢ	עקא et quasi par-
כמו		ܐܝܟ	כמעדיא turivimus
ילדנו	καὶ ἐτέκομεν.	ܗܘܝܢ ܘܝܠܕܢ	דעידן מילדה et peperimus
רוח	[πνεῦμα]	ܪܘܚܐ	[קליל כרוחא] spiritum
[ישועת]		ܦܘܪܩܢ	

𝔥 הרינו pr. כי Ken 253; חלינו Ken 96.

𝔗 עדן דמטא pl. כדמעדיא בעדן reg.

Daß 𝔊 כמו nicht ohne weiteres unterschlagen haben wird, darf für uns als sicher gelten; er hat es also schwerlich gelesen. Die übrigbleibenden drei Verba werden durch καὶ verknüpft. רוח wird zum Folgenden geschlagen; ebenso 𝔗, der wie *S* (vgl. II p. 288) von einer Gebären denredet. Hinter רוח macht nur 𝔇 einen Einschnitt. Von ihm wird כמו konsequenter Weise nicht nur auf ילדנו sondern auch auf חלנו angewandt; dadurch wurde dann die Ergänzung eines et zwischen den beiden Verben nötig.

Die zwei ersten Worte ziehen Du. Chey. Mar. aus metrischen Gründen zu v. 17; auch wird von ihnen כמו ילדנו רוח

[1] Swt + τῷ ἀγαπητῷ σου.

als eine gänzlich unpassende Glosse zu 18, b betrachtet. רוח ישועת wird von Koppe verbunden.

Die von Du. Chey. Mar. gestrichenen Worte erwecken allerdings den Anschein einer Glosse, vgl. die Erklärung derselben bei Ges. D-K. Immerhin wird es genügen, mit 𝔊 כמו zu beseitigen und so das eigenartige Bild festzuhalten. Daß כמו leicht hinzugesetzt werden konnte, ist begreiflich, da es erst kurz zuvor auch in einer ähnlichen Verbindung stand, und da man über die Möglichkeit eines solchen Gebärens reflektieren mochte. Durch כמו sollte angedeutet werden: es ist nicht ein wirkliches Gebären, sondern bloß ein Bild. Sa: setzt deshalb כמו vor הרינו. Möglich wäre auch die von Gu. Kö. S. §. 387 e gegebene Erklärung, die כמו — "als" faßt; רוח müßte dann ein verkürzter Satz sein: „als wir gebaren, da war es Wind". Indeß will mir das Erstere wahrscheinlicher erscheinen.

[רוח]	πνεῦμα		קליל כרוחא	
ישועת	σωτηρίας σου	[ܦܘܪܩܢܢ]	פורקן	salutes
בל		ܠܐ	לא	non
נעשה	ἐποιήσαμεν	ܥܒܕܢ	איתיאו	fecimus
ארץ	ἐπὶ τῆς γῆς	ܒܐܪܥܐ	[ארעא]	in terra

𝔥 בארץ Ken 153.

𝔊. σοῦ > Q Prs 41, 233; σωτηρίου Prs 22 + σοῦ Prs 239; ἐποιήσαμεν pr. ὁ Prs txt. ὅν Prs 93 οὗ Prs 233; ὃ ἐποίησας 5 Prs compl. ald, id. sine ὃ Prs 62; ὃ ἐκυνήσαμεν Prs 24, 36 sine ὃ 2 Prs; ἐπὶ τῆς γῆς > Prs 106 ✱.

𝔊 setzt ישועתך voraus, während בל fehlt. 𝔖 hat wahrscheinlich keinen anderen Text als 𝔥 (nach Warz. נאבד; zu dem ersten ܠܐ sei er vielleicht durch das zweite veranlaßt worden. Grtz.: ישועתנו בל נעשה בארץ). Zu dem Suff. bei „Hülfe" ist er jedenfalls durch die erste Pers. veranlaßt worden; das auffällige ܠܐ ܥܒܕܢ ist entweder so zu erklären, daß 𝔖 „nicht machen" — untergehen faßt, und daß erst später fälschlich wie im

zweiten Gliede ܠ gesetzt wurde, oder der Text hieß ursprünglich ܒܐܪܥܐ. 𝔊SD scheinen בארץ gelesen zu haben; doch ist es ebenso möglich, daß SD durch ב den Sinn haben klar machen wollen (vgl. 𝔗!), und auch bei 𝔊 ist dasselbe nicht ausgeschlossen.

Grtz. will nach 𝔊 verbessern: ישעת בל נעש [על ה]ארץ. Die Punktierung נַעֲשָׂה als Part. Niph. (Ges. Rosm? Hensl. ID Mich.) ist weniger gut als נעשה, weil schon vorher von der ersten Pers. die Rede war. Die Übersetzung: zu Heil, resp. zu lauter Heil, machten wir nicht die Erde, zuletzt von D-K. mit der Begründung vertreten, daß also schon vorher Heil da war, setzt eine bestimmte Hypothese bezüglich der Abfassungszeit voraus, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Außerdem würde es sich dann fragen, ob die Erwartung, das ganze Land zu Heil umzuschaffen, der Gemeinde in dieser Zeit zugetraut werden könnte. Möglich ist jedenfalls auch die Lesart בארץ.

			ארעא	
ובל	ἀλλά	ܘܠܐ	לא עבדו	ideo non
יפלו	πεσοῦνται	ܢܦܠܘܢ،	אף פרישן לא	ceciderunt
			יכלין למעבד	
ישבי	πάντες οἱ ἐνοικοῦντες	ܥܡܘܪܝܗ	דדירין	habitatores
תבל	ἐπὶ τῆς γῆς	ܕܐܪܥܐ	בתבל	terrae

𝔊. ἀλλά pr. οὐ πεσούμεθα Γ (+ ἡμεῖς) ar [der Zusatz fehlt bei ABS[1.3] V Prs 108 syr. Sab.] πεσοῦται S[1]; πάντες > ASQΓ 26 Prs (14 Luc., 12 Hes.) compl. ar syr. Sab. ἐπὶ τῆς γῆς > Prs 106*.

Zu ἐπὶ τ. γῆς vergl. I p. 40, 45. Daß πάντες von vielen Handschriften weggelassen wird, begreift sich als Korrektur nach 𝔥; wie kommt aber 𝔊 dazu? Seine eigene Zutat kann es nicht sein, also entweder eine sehr frühe Glosse (aber weshalb?), oder besser Verlesung von בל (siehe unten) in כל, das dann naturgemäß mit ישב verbunden wurde.

ἀλλά muß anstößig erscheinen; das ist schon früh bemerkt worden, weshalb einige Handschriften durch einen künstlich geschaffenen Gegensatz den Text genießbar zu machen suchen (οὐ πεσούμεθα [ἡμεῖς] ἀλλά). Die Erklärung des Rätsels liegt in וכל statt. ובל; ויפלו wurde zusammengenommen, und nun ergab sich ungesucht der obige Gegensatz zwischen dem „wir" und den Heiden.

𝔗. ergänzt zu Erde „bebauen" und ist infolgedessen gezwungen, die Kopula in ובל wegzulassen; יפלו wird — יפלאו aufgefaßt.

𝔇 läßt durch ideo das letzte von dem vorhergehenden Versglied abhängen.

Vom Sturze der Heiden verstehen die Stelle auch die Ausleger bis Cocc. (dagegen Sa: ولا وقع لنا سكان الدّنيا كذلك).
Von da an, besonders durch Ges. begründet, bis in die neueste Zeit wurde נפל—geboren werden proklamiert. יְקָלוּ dagegen lesen ID Mich. יְקַלּוּ Hensl.? ובל יפלאו ישׁ תבל Grtz. Mo. (von פלא verwundert sein wie Neh. 6, 16); ובל נפלינו מישׁבי תבל Grtz. em.

Alle diese Konjekturen, die zum Teil recht geschmacklos sind, beruhen auf der Ansicht, daß das letzte Versglied mit dem vorhergehenden gleichen oder ähnlichen Inhalt haben muß. D-K. behauptet, der Zusammenhang ergebe, daß kein Gegensatz vorliegen könne. Wir müssen wieder darauf verzichten, dies hier zu untersuchen, jedenfalls ist innerhalb des Verses die Anschauung vom Sturze der Heiden durchaus möglich, auch ohne einen Gegensatz anzunehmen, während die entgegenstehenden Auffassungen, besonders die, welche ein „Geboren werden" herausliest, sprachlich nicht unbedenklich sind. נפל von der Geburt kommt sonst im AT. nicht vor, im Aramäischen und Talmudischen von unzeitigen Geburten, πίπτειν von Tieren, bloß سقط kann auch die regelmäßige

Geburt bezeichnen; יש׳ תבל — Weltbürger ist doch auch recht zweifelhaft.

26, 19

יחיו	ἀναστήσονται[1]	ܢܚܘܢ	את הוא מחי vivent
מתיך	οἱ νεκροὶ	ܡܝܬܝܟ	מתין mortui tui
נבלתי		ܘܩܛܝܠܝܗܘܢ	גרמי נבלתהון interfecti mei
יקומון		ܢܩܘܡܘܢ	את מקים resurgent
הקיצו	ἐγερθήσονται	ܘܢܬܬܥܝܪܘܢ	יחון expergiscimini
ורננו	καὶ εὐφρανθήσονται	ܘܢܫܒܚܘܢ	וישבחון קדמך et laudate
שכני	οἱ ἐν	ܥܡܘܪܐ	כל דהוו רמן qui habitatis
עפר	τῇ γῇ	ܒܥܦܪܐ	בעפרא in pulvere

Ἀ ζήσονται οἱ τεθνεῶτές σου . . . ἐξυπνισθήσονται καὶ αἰνέσουσιν. Σ ζήσονται οἱ νεκροί σου . . . . ἐξυπνισθήσοντοι καὶ ἀγαλλιάσονται. Θ id. zuletzt: καὶ ἀλαλάξουσιν. Ἄλλος: οἱ ἡσυχάζοντες (= שכני עפר).

𝔥. מתך Ken 150 prim.

𝔊. ἀναστ. + γάρ A Prs 106; νεκροί + σοῦ Prs 93; μνήμασι 3 Prs; καὶ εὐφρ. pr. ἐξυπνισθήσονται Prs 62, 93; οἱ ἐν om οι Γ[1]; οἱ ἡσυχάζοντες ἐν τῇ γῇ Prs 62, 93.

𝔗. מחיי pl. למיתך reg.

𝔊s Text lautete: יקומון מתים יקיצו וירננו שכני עפר; zur Begründung siehe Chey. Er geht von ἀναστήσονται aus, was = יקומון (v. 14) ist; οἱ ἐν τοῖς μνημ. und οἱ ἐν τῇ γῇ sind Doppelübersetzungen von שכני עפר; bei 𝔊 fehlt also יחיו und נבלתי. Diese Aufstellungen dürften richtig sein, nur die Annahme der Doppelübersetzung ist zu beanstanden. Denn 𝔊 selbst dürfte kaum eine zweifache Übertragung gegeben haben: wenn jene Worte also erst später hinzugefügt worden sind, ist nicht an eine nochmalige Übersetzung von שכני ע zu denken, sondern an eine Wiedergabe von נבל׳, das man in 𝔊s Text vermißte. Der Einwurf, daß man dann auch einen

[1] Swt: ἀναστ. οἱ νεκ. καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρ. κτλ.

Ausdruck für יחיו erwarten mußte, ist deshalb hinfällig, weil dies nicht ohne durchgreifende Änderung des Textes 𝕲s erfolgen konnte, während sich die Einfügung von οἱ ἐν τοῖς μνημ. hinter ἐγερθήσ., welches noch kein Subj. zu haben schien, sehr leicht vollziehen mußte. Außerdem mochte dem Korrektor gerade an der Wiedergabe des Ausdrucks Leichnam liegen, während יחיו schon durch zwei parallele Ausdrücke vertreten war.

𝔖 und wahrscheinlich auch 𝕿 haben נבלתם (eigene Änderung?); 𝕿 setzt außerdem מתים voraus und faßt הקיצו ור' als Opt., während Ἀ Σ Θ das Fut. wählen.

Sa: „die Toten deines Volkes"; das nächste Wort wird behandelt, als ob נבלתם dastünde. עם נבלתי nebst meinem Leibe hat Kimchi (Ges.); das י in נב' wird von Jarchi nicht als Suff., sondern als Nun paragog. erklärt. נבלותיהם Lo., יחיך Houb. (beachte das folgende יק'!) נבלתם Grtz., Chey. נבלת Perl. D-K.

וְהָקִיצוּ וְרַנְּנוּ Du. Mar.; ורננו הקיצו Doederl. Perl. 79 übersetzt: kommt zur Besinnung; als Worte Gottes werden sie von Sa. angeführt.

יחיו נבלתי von Du. Chey. Mar. gestrichen.

Die Lesart מתים ist ebenso gut möglich wie יך', beide konnten auch leicht ineinander übergehen; doch wird 𝔥 als die eigenartigere vorzuziehen sein.

נבלתי „verbessern" zu wollen hat deshalb keinen Zweck, weil die Verss., die anders lesen, zugleich die leichtere Lesart haben, also eine Umbiegung sehr leicht möglich und denkar ist. Ferner ist fraglich, ob man ein Recht dazu hat, jenes Wort gewaltsam dem übrigen Kontext konform zu gestalten; vielleicht hat dem Verfasser gerade an dieser Form (mein! Leichnam) gelegen, und wenn es nicht angeht, dem ursprünglichen Dichter diesen Zusammenhang zuzuschreiben, so ist diese Inkonzinnität vielleicht das Zeichen einer späteren Hand.

Dies wird durch Erwägung des Inhalts bestätigt; נבלי macht ganz den Eindruck einer Glosse, dazu bestimmt, die Auferstehung des Körpers zu betonen; vgl. 𝔗. Man wird demnach hierin Chey. beipflichten müssen. Wenn er aber auch יחיו streichen will, das beigefügt sei, weil infolge von נבלי ein neues Verbum nötig wurde, so ist das nicht ohne weiteres zuzugeben, denn יחיו könnte auch zum ursprünglichen Bestande des Verses gehört haben. Freilich widerspricht dem das Zeugnis 𝔊s, bei dem יחיו fehlt, aber diesem Zeugnis stehen sachliche Bedenken entgegen: das erste Versglied würde im Verhältnis zum zweiten zu kurz, und da im zweiten zwei Verba stehen, wird man auch im ersten die gleiche Anzahl erwarten können. Ferner ist auch der von Du. hergestellte Text nicht ganz einwandfrei; er lautet: מתיך יקומון הקיצ׳. Nach 𝔊s Zeugnis müßte aber יקומון מתיך הקיצו gestellt werden. Aber selbst wenn man sich hierüber hinwegsetzen wollte, so bliebe immer noch zu erklären, wie 𝔥 zu seiner jetzigen Gestalt gekommen sein sollte. Weshalb ist nicht einfach יחיה נבלתי vorangesetzt, sondern מתיך herausgerissen und an die Spitze gestellt worden? Und warum ließ man den Widerspruch zwischen 'נב im Sing. und 'יק im Plur. bestehen, wenn man doch schon andere Änderungen vorgenommen hatte? Höchstens die Annahme könnte hier helfen, daß 'נב erst nach den ersten Umgestaltungen verderbt worden sei.

Einfacher aber will es mir scheinen, wenn man sich 𝔥 so erklärt, daß bloß 'נב später hinzugesetzt wurde, daß man dann aber schon nicht mehr wagte, den Text selbst anzugreifen. Es wird also zu lesen sein יחיו מתיך ויקומון; der Text 𝔊s dagegen wird wie so oft auch hier mangelhaft sein.

Die Punktierung der beiden nächsten Verben als Imperat. ist nach den Verss., besonders 'A, abzulehnen und nach

letzterem יקיצו וירננו zu lesen. Sieht man dagegen mehr einen Futur.-Begriff und nicht den Optativ ausgedrückt, so wird man entsprechend תקימו und ורננו einsetzen müssen. Nach Ἀ wäre beides möglich, auch 𝔊 würde nicht dagegen sprechen.

כי ἡ γὰρ	ܡܛܠ	ארי	quia
טל δρόσος ἡ παρά σου	ܕܛܠܟ	טל	ros
אורת ἴαμα	ܛܠܗܘܢ	נהור	lucis
טלך αὐτοῖς ἐστιν	ܕܐܣܝܘܬܐ	טלך לעבדי אוריתא	ros tua

Ḥ. טל > Ken 210, טלי Ken 30, טליך 5 Ken.

𝔊. ἔσται 4 Prs, ἔστω Prs 93, 147.

S. ܛܠܟ ur. ܛܠܗܘܢ: ܛܠ ur.

ℭ. אוריתך pl.

𝔊 liest wahrscheinlich אֲרֻכַת statt אורת (so schon Ges.). Das Übrige ist entweder eine freie Übersetzung (1 p. 29), oder setzt den Text: טלך אורת להם voraus; eine andere Möglichkeit wäre: טל מאותך רפאם.

Die Auslegung Pflanzentau: Sa. (ندا الأنوار), auch noch ID Mich. Drchl., ist jetzt mit Recht verschollen, weil sie nicht unmittelbar genug ist, dagegen würde Lichttau sehr ansprechend sein vgl. Ez. 37 (Wind) Qoran 7, 56 (59) (Regen) [Bttch.].

וארץ ἡ δὲ γῆ	ܘܐܪܥܐ	ורשיעיא דיהבת	et terram
רפאים τῶν ἀσεβῶν	ܕܓܢܒܪܐ	להון גבורא ואינון	gigantum
תפיל πεσεῖται	ܬܦܠ	עברו על מימרך	detrahes in
		לגיהנם תמסר	ruinam

Ἀ ῥαφαείμ Σ γίγαντες (oder — των).

Ḥ תפל Ken 96.

S ܬܦܘܠ am.

𝔊S setzen תפל voraus; 𝔇 und wahrscheinlich ℭ תפיל. Bei Schatten denkt 𝔊 an die Feinde Israels und Gottes, daher ἀσεβ; zu δέ vgl. 1 p. 35.

רפאות תפלם nach 𝔊? liest Grtz. vgl. Mal. 3, 20; ferner תפלם

oder תמלט — fallen lassen. תאפיל dunkel machen (אפל) dem אורת entgegengesetzt Houb.

Da wir נפל = geboren werden abgelehnt haben, müssen wir es auch hier tun; es ist deshalb mit 𝔊𝔖 תַּפִּל zu lesen.

26,20 לך	βάδιζε	איזיל
עמי	λαός μου	עמי
בא	εἴσελθε	עיביד לך
בחדריך	εἰς τὰ ταμεῖά σου	עובדין טבין
וסגר	ἀπόκλεισον	דיגנון עלך
דלתיך	τὴν θύραν σου	בעידן עקא
בעדך		

ℌ עמך Ken 145; בא > Ken 1; בחדרך 3 Ken דלתך 15 Ken, 4(13) Rs; בעדך > Ken 195, ־יך Ken 93, 182, 173 prim.

𝔊 ὁ λαός A Prs 109, 302 τὸ ταμεῖον 4 Prs ald (ταμεῖον); θύρα A[1]; θύρ. σου: > σοῦ 2 Prs + κατά σου Prs 233, τὰς θύρας σου κατά σου Prs 62, 93, 147.

ℭ עבר עובדין reg.

𝔊 läßt ו vor סגר aus, ebenso בעדך. ℭ übersetzt bloß den Anfang genau, das andere frei.

Zu דלתך, was Hi. liest, vgl. D-K.

חבי	ἀποκρύβηθι	ܐܬܛܫܝ	איטמר	abscondere
כמעט	μικρὸν	ܩܠܝܠ	כזעיר	modicum
רגע	ὅσον ὅσον	ܪܓܥ	זמן	ad momentum
עד	ἕως ἂν	ܥܕ	עד	donec
יעבור	παρέλθη	ܢܥܒܪ	דייעיבר	pertranseat
זעם	ἡ ὀργὴ κυρίου	ܪܘܓܙܐ	לווט	indignatio

ℌ חבי Ken 245; כי יעבר Ken 30.

ℭ עד דיעדי לוט pl.

Zu זעם erscheint bei 𝔊 𝔖 noch eine nähere Bestimmung. Es ist wohl mit D-K. חֲבִי zu punktieren; von Mar. (= חֲבָה) wird dies für möglich gehalten, wahrscheinlich aber sei es masc. Imperat. nach aramäischer Bildung (חבי so schon Kö. I 623), jedenfalls aber nicht Sing. fem. wie Ges.-K. § 75 qq.

26, 21 יהוה κύριος	ܡܪܝܐ	יהוה dominus
יצא	ܢܦܩ	מתגלי egredietur
ממקומו ἀπὸ τοῦ ἁγίου	ܡܢ ܐܬܪܗ	מאתר בית שכינתיה de loco suo
לפקד ἐπάγει τὴν ὀργὴν	ܢܣܥܘܪ	לאסערא ut visitet
עון ἐπὶ	ܚܛܗܐ	חוב iniquitatem
ישב τοὺς ἐνοικοῦντας	ܠܥܡܘܪܝܗ	יתיב habitatoris
הארץ ἐπὶ τῆς γῆς	ܕܐܪܥܐ	ארעא terrae
עליו	ܥܠܘܗܝ	עלוהי contra eum

'AΣΘ: ἀπὸ τοῦ τόπου αὐτοῦ; Σ ἐπισκέψασθαι τὴν ἀνομίαν τῶν κατοικούντων τὴν γῆν κατ' αὐτῶν.

𝔥 כי bis Ken 150; ישבי Ken 30, 1 Rs.

𝔊 ἐπάγ. ἀπὸ τ. ἁγίου τ. ὀργὴν Prs 26. Luc. ἁγίου + τόπου 8 Prs (106? τοῦτον 36) ὀργὴν + αὐτοῦ SΓ 10 Prs (228?). γῆς + ἐπισκέψασθαι τὴν ἀνομίαν τῶν κατοικούντων τὴν (+ γῆν?) κατ' αὐτῶν 9 Prs (36, 233 id. + οὕτως; ἐπισκέψασθε 228; ἐπισκ. τὴν γῆν καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐτῇ 147. 93 hat statt ἐπὶ τ. ἐνοικ.: ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπισκέψαι τὴν ἀνομίαν αὐτῶν κατοικούντων τὴν γῆν κατ' αὐτῶν) ar; der Zusatz soll 𝔥 wiedergeben; עליו ist aber gänzlich mißverstanden.

𝔗 בית > pl. יתבי reg.

𝔊 hat יצא nicht und liest wahrscheinlich יפקד על, das letzte עליו fehlt. ממקומו ist frei übersetzt. Ob 𝔖 ופקד hat?

Nach 𝔊 wird man עליו, das sehr ungeschickt ist, heraufnehmen und mit פקד verbinden. עון könnte bei 𝔊 ob hom. ausgefallen sein. Oder ist עון eine spätere dogmatische Korrektur?

ונלתה καὶ ἀνακαλύψει
הארץ ἡ γῆ
את דמיה τὸ αἷμα αὐτῆς
ולא καὶ οὐ
תכסה κατακαλύψει
עוד

𝔥 תכסא Ken 99 prim; על: כל Ken 1; הרוגה Ken 89.
𝔊 ἡ γῆ bis κατακαλύψει > Prs 301; αἷμα: στόμα (nach Gen 4, 11!) A Prs 26; οὐ > Prs 97 ald. κατακαλ. + ἡ γῆ

עַל
הֲרוּגֶיהָ τοὺς ἀνῃρημένους

A + ἔτι V compl. καταλήψεται Prs 305. τ. ἀνῃρημ. + ἐπ' αὐτῆς S¹.
Luc. τ. ἀνῃρημ. + ἔτι 10 Prs (ἐπ' αὐτῆς ἔτι 233).

עוֹד fehlt bei 𝔊 vielleicht ob hom. Zu כסה על — κατακαλύπτ. vgl. 1 p. 46; ferner scheint 𝔊 הרוגים ohne Suff. zu lesen.

27, 1	בַּיּוֹם	τῇ ἡμέρᾳ	ܒܝܘܡܐ	בְּעִדָּנָא	in die
	הַהוּא	ἐκείνῃ	ܗܘ	הַהוּא	illa
	יִפְקֹד	ἐπάξει	ܢܣܥܘܪ	יִסְעַר	visitabit
	יְהוָה	ὁ θεός	ܡܪܝܐ	יְהוָה	dominus

𝔊 pr. ἐν Prs txt Tdf; ἐν > ABSQ 17 Prs; ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Ἀδήλου in Cat. Nic. I 1645 (Prs); ὁ θεός: κύριος S¹.

𝔗 הַהִיא pl.

Grtz: ביום ההוא יושר.

בְּחַרְבּוֹ τὴν μάχαιραν
הַקָּשָׁה τὴν ἁγίαν
וְהַגְּדוֹלָה καὶ τὴν μεγάλην
וְהַחֲזָקָה καὶ τὴν ἰσχυράν

𝔥 הגדלה: והגדולה 25 (26) Ken Rs. Luc. μάχ. + αὐτοῦ 9 Prs ar. 𝔊 μεγ. καὶ τ. ἁγίαν Prs 26; καὶ τὴν μεγ. > τὴν Q¹ Prs 301; > καὶ Prs 97 228 ar.

𝔗 וְתַקִּיפְתָּא: תַקִּיפְתָּא pl.

פקד ב wird von 𝔊 transitiv konstruiert; ferner hat er הקדשה (so schon Hier, auch Cppl. crit. sac., der dies für die richtige Lesart erklärt, weil קשה leichter aus קד׳ entstehen konnte als umgekehrt; Vitrg. ID Mich. Scholz.)

𝔥 paßt besser zu den andern Prädikaten und ist daher festzuhalten.

עַל ἐπὶ	ܥܠ		עַל super
לִוְיָתָן τὸν δράκοντα	ܠܘܝܬܢ	מַלְכָּא דְאִתְרַבְרַב	Leviathan
נָחָשׁ ὄφιν	ܚܘܝܐ	כְּפַרְעֹה מַלְכָּא	serpentem
בָּרִחַ φεύγοντα	ܥܪܘܩܐ	קַדְמָאָה	vectem

ועל ἐπὶ ܥܠ ועל et super
לויתן τὸν δράκοντα ܠܘܝܬܢ מלכא דאתנאי Leviathan
נחש ὄφιν ܚܘܝܐ כמנחריב serpentem
עקלתון σκολιόν ܥܩܡܬܐ מלכא תיניינא tortuosum

Ἀ ἐπὶ Λευιάθαν ὄφιν μόχλον καὶ ἐπὶ Λευιάθαν ὄφιν ἐσκιρρωμένον. Σ κατὰ Λευ. τοῦ ὄφεως τοῦ συγκλείοντος καὶ κατὰ Λευ. τοῦ ὄφ. τοῦ σκολίου. Θ ἰσχυρὸν (καὶ) ἐπὶ Λευ. ὄφ. ἐνεσκιρρωμένον.

𝔥 ועל לויתן > Ken 176; נחש 2° > Ken 30.

𝔊 τὸν ὄφιν τὸν φεύγοντα 10 Prs; ἐπὶ τὸν δράκ. 2° > Prs 62, 306. τὸν ὄφιν τὸν σκολ. 8 Prs. τὸν σκολιόν (sine ὄφ.) Prs 62, 147.

𝔗 דאתרגב pl.

ἈΣ𝔇 denken an בריח Riegel; 𝔗 deutet gleich die Schlange aus auf den König Pharao, Sanherib, Gog.

והרג ἀνελεῖ ܘܢܩܛܘܠ ויקטול ית נון et occidet
את התנין τὸν δράκοντα ܠܬܢܝܢܐ מלכא דתקיף כתנינא cetum
אשר qui
בים ܕܒܝܡܐ דבימא in mari est

Ἀ καὶ ἀποκτενεῖ σὺν τὸ κῆτος τὸ ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ; Σ κ. ἀπ. τὸν δράκοντα etc. wie Ἀ; Θ κ. ἀπ. τὸ κῆτος ἐν θαλάσσῃ.

𝔥 התנים Ken 30.

𝔊 ἀνελεῖ pr. καὶ ASQΓ 25 Prs. (11 Luc. 14 Hes) compl. ald ar. syr Sab. καὶ ἀναιρεῖ Prs 62, 147.

𝔗 נון > pl; reg: ית עמא דתקיף; די בימא pl.

In 𝔊s Text wird אשר בים gefehlt haben, denn בים vor ביום konnte, besonders wenn letzteres nicht plene geschrieben war, leicht ausfallen; freilich würde dann noch אשר übrig geblieben sein, doch ist es nicht unmöglich, daß dies wegen seiner Unverständlichkeit dann einfach fortgelassen wurde.

Anderseits könnte בים bei 𝔥 bloß eine Verdoppelung von ביום sein, wozu dann der Deutlichkeit wegen אשר hinzu-

gefügt wurde. Auch aus inneren Gründen läßt sich nichts entscheiden, da die fraglichen Worte einerseits ohne Schaden für den Sinn weggelassen (sie werden gestrichen von Du. Mar.), anderseits vom Apokalyptiker beabsichtigt sein könnten, um das letzte Tier näher zu charakterisieren.

27, 2	ביום	τῇ ἡμέρᾳ	ܒܝܘܡܐ	בעידנא	in die
	ההוא	ἐκείνῃ	ܗܘ	ההוא כנשתא	illa
	כרם	ἀμπελὼν	ܟܪܡܐ	דישראל דהיא ככרם	vinea
	חמר	καλός. ἐπιθύμημα	ܕܚܡܪܐ	נציב בארעא טבא	meri

𝔥 חמר Ken txt. 1 Rs bibl. sonc., חמד 45 Ken 35 (40) Rs.
𝔊 τῇ ἡμερ. pr. ἐν 4 Prs; καλός: καὶ λαός Prs 104 ἐπιθυμεῖ Prs 104.
Luc. τῇ ἡμ. ἐκ. + τὸν ἐν τῇ θαλάσσῃ S 14 Prs (> τόν 93, 308; pr. id. S Prs 109, 302, 305 compl. Sab) ar. Die Stellung dieses Zusatzes beweist, daß Luc. wie Ἀ Σ ביום ההוא noch zu v. 1 gerechnet, aber um den Text zu glätten, vor אשר בים gestellt hat. ἐπιθύμημα + αὐτῇ 10 Prs (αὐτῆς 233 ar. Sab, αὐτοῦ 22). Der Zusatz erfolgte der Verdeutlichung wegen; ob Luc. ἐπιθυμία las?
Welchen Text 𝔊 hatte, ist nicht ganz klar. ἀμπ. καλός könnte eine Übersetzung von כרם חמר sein, indem 𝔊 in dieser Verbindung die Vorzüglichkeit ausgedrückt gefunden hätte. Dann aber fehlt für ἐπιθύμ. das bezügliche hebräische Wort. Anderseits ist sehr wahrscheinlich, daß durch das letzte Wort, wie so oft, חמד wiedergegeben werden soll. Nimmt man an, daß 𝔊 dies statt חמר gelesen hat, so weiß man nicht, wie καλός zu erklären ist, — טבה oder wieder — חמר? (nach Du. hätte 𝔊 eine Doppelübersetzung von חמד gegeben). Jedenfalls wird חמד resp. חמר zum Folgenden gezogen.

Auch 𝔗 setzt חמר voraus.

Du. zieht אשר בים vom vorhergehenden Vers mit dem An-

fang von v. 2 zusammen zu ואמר ביום ההוא (vgl. 3, 10 אמרו für אשרי). Auch Chey. Mar. schicken ואמר voraus (Eingangsformel früh verändert!). Eine Entscheidung läßt sich schwer geben; es wird genügen, ואמר voranzustellen oder יושר folgen zu lassen.

כרם חמר wird meist von den älteren Auslegern festgehalten (so Sa. الأمّة الشبيهة بكرمة الخمر), teils unter Hinweis auf Jud. 15, 5 (כ׳ זית) Ges., teils als Weinberg, der viel Wein hat, oder sehr vortrefflich ist, erklärt, Gegensatz בוקק Hos. 10,1, teils mit أَحْمَر rot (Kimchi) oder חמר schäumen (Forer. crit. sac.) in Verbindung gebracht. ID Mich. punktiert חָמֶר ist dunkelrot (von den Trauben), doch hält er auch חֶמֶד und ד׳ für annehmbar. Von Houb. und Lo. an wird dann fast von allen Interpreten, sogar von Drchl., חמד zum Teil unter Berufung auf 𝔊 𝔗, vor allem aber auf Ken und bibl. sonc. vorgezogen (vgl. 32, 12 Am. 5, 11 Jer. 3, 19).

Indeß auf Ken darf man sich nicht stützen, da ja ד und ר häufig genug verwechselt werden; eher ist 𝔊 und 𝔗 anzuerkennen. Zunächst ist nach 𝔊 חמד zu verbessern, dies aber zum Folgenden zu ziehen — ich will von ihm singen, worauf Jahwe im Liede redend eingeführt wird; es wäre ja auch merkwürdig, wenn Jahwe aufforderte zu singen, obwohl er selbst im Liede spricht. Ferner fehlt eine Benennung des Weinbergs, die nicht ohne weiteres selbstverständlich ist. Es ist Israel, was man nach 𝔗 einsetzen darf, wenngleich er es wohl kaum noch gelesen hat. Schließlich ist noch ein Begriff zu vermissen, der gleich dem καλός 𝔊s und dem מבא 𝔗s ist; es muß ein Wort sein, das חמד ähnlich ist. Das könnte wieder bloß חמד selbst sein. Der rekonstruierte Text würde also lauten: כרם חמד ישראל חמד וגו. In den meisten Texten könnten חמד יש׳ ob hom. weggefallen sein, nur 𝔊 würde getreulich das zweifache חמד überliefert haben; daß ישראל fehlt, ist allerdings verwunderlich.

Sollte dabei das am Anfang des Verses eingesetzte ישר eingewirkt haben?

ענו ἐξάρχειν ܒܗ שבחו cantabit
לה κατ' αὐτοῦ[1] ܠܗ לה ei

𝔥 עולה Ken 24.
𝔊 ἐξ ἀρχῆς 3 Prs.
Luc. hat αὐτοῦ 10 Prs (24?). An und für sich betrachtet ist αὐτῆς so gut möglich wie αὐτοῦ. αὐτοῦ könnte eine spätere Änderung dem ἀμπελών zu Liebe sein und αὐτῆς könnte nach 𝔥 לה „verbessert" sein. Zwei Momente sprechen aber für αὐτοῦ: 1) 𝔊 läßt sich sonst niemals zu Verletzungen des Griechischen verleiten, um nur 𝔥 ja genau wiedergeben zu können; 2) Luc. läßt sonst 𝔊 bestehen; eine Änderung durch spätere Abschreiber ist deshalb unwahrscheinlich, weil diese merkwürdiger Weise bloß auf Luc.sche Handschriften beschränkt geblieben wäre.

𝔊 liest ענות[2] zu κατά vgl. 1 p. 37, 38; auch 𝔇 scheint einen andern Text vorauszusetzen, vielleicht ענה; oder hat er כרם als Kollektivum konstruiert (= ענו)? Jedenfalls ist bei ihm כרם Subj. und ענו oder ענה Praed.: der Weinberg singt! Wer mit לה = ei gemeint ist, darüber hat Hier. wohl nicht nachgegrübelt.

ענו לה, das von Chey. mit Recht für zweifelhaft angesehen wird (Begründung siehe im Anfang des Verses), wird in ענות לה zu verwandeln sein; zum Fem. vgl. Kö S. § 248 h.

27, 3 אני ἐγώ[3] ܐܢܐ ego
יהוה πόλις ܡܪܝܐ dominus

---

[1] Swt αὐτῆς; vgl. Luc.

[2] ID Mich. hält es auch für möglich, dass 𝔊 עֲנָה punktiert und dies für einen Inf. gehalten hat Ex. 34, 7 ψ. 40, 2; nach dem 1 p. 39 gewonnenen Resultate bezüglich der Kenntnisse 𝔊s. wird dies aber nicht zutreffend sein.

[3] Swt: ἐγὼ πόλις ὀχυρὰ πόλις usw.

נצרה πολιορκουμένη ܢܛܪܐ ܐܢܐ ܠܗ̇ qui servo eam
לרגעים μάτην ܐܫܬܠܝܐ repente
אשקנה ποτιῶ αὐτήν ܐܫܩܝܗ̇ propinabo ei

𝔊 ἰσχυρά ASQ[1] 3 Prs; αὐτούς Prs 26.

Eine Überarbeitung der Verse 3—5 bei 𝔊 braucht im allgemeinen nicht angenommen zu werden, obwohl die Übersetzung allerdings wunderbar ist und vielfach keinen Zusammenhang bietet; aber gerade deshalb wird eine spätere Redigierung ausgeschlossen sein, denn eine solche würde doch wenigstens Sinn in die Worte hineingebracht haben.

In v. 3 ist zunächst bloß die Übersetzung von אני und אשקנה deutlich. Für לרגעים bot die Vorlage wahrscheinlich לריק oder ריקם oder vielleicht sogar לריקם (Verwechslung zwischen ג und ק kommen auch bei Ken vor). נצרה ist nicht von נצר sondern von צור belagern abgeleitet und als Fem. des Partic. Niph. aufgefaßt worden. Als Erklärung für πόλις bleibt dann bloß יהוה übrig, das ja leicht in קריה verschrieben oder verlesen sein konnte. Die beiden vorhergehenden Worte πόλις ὀχυρά sind wohl bloß Reminiszens an 25, 2; sie schaden dem Kontext zwar nicht, sind aber doch wohl als überflüssig zu streichen.

𝔗 spinnt den Gedanken, daß Jahwe dem Volke zwar an sich gnädig ist, aber wegen seiner Sünden es strafen muß, breit aus.

𝔙: repente ist nicht sehr gut.

Ruben (Chey.) liest לבקרים jeden Morgen; doch ist diese Änderung unnötig, da schon der Gegensatz von Tag und Nacht vorhanden ist und 'לרג die Fürsorge Jahwes ebensogut, wenn nicht noch besser, schildert. אשקנה muß nach Doed. von שוק umgeben, nach Schnurrer von נשק abgeleitet werden.

נצ' neben אש ist auffällig; man erwartet zunächst nichts vom Bewachen, sondern von der Pflege des Weinbergs zu

hören; außerdem wird von נצר noch am Ende des Verses gesprochen. Nach Jes. 5, 1 ff, das zu unserm Liedchen eine überraschende Parallele bietet, wird es nicht zu kühn sein, נמעה zu lesen.

פן			ne forte
יפקד	ἁλώσεται γάρ	ܘܬܬܦܩܕ	visitetur
עליה		ܥܠܝܗܝܢ	contra eam

𝔥 אפקד 22 Ken 7 (12) Rs, verschiedene MSS von Tiberias, die bei Menahem ben Serug erwähnt sind (Dukes literar-historische Mitteilungen 1884 p. 146), bibl. proph. sonc; עלה Ken 245.

Zu 𝔊 vgl. den folgenden Abschnitt. 𝔖 übersetzt nicht פן, sondern wählt statt dessen „und", פקד ist also in gutem Sinne genommen; 1. Prs! Über 𝔗 siehe den vorhergehenden Abschnitt. 𝔙 punktiert יִפָּקֵד.

Vitrg. ergänzt mit R. Moses Haccohen (von Ab. Esra zitiert) האויב; אפקד liest Raschi, dasselbe erwähnt Dav. Kimchi (Chey.) ואפקד nach 𝔖 Lo., אפ' גם zieht Houb. vor. פן יפקד עליה = damit nicht vermißt werden seine Blätter Jos. Kimchi (Chey.) ID Mich. Gussetius (Rosm.) Du. פן יפרק עליה Ab. Esra (Chey.); עליה ist in beiden Fällen — עלה mit Plur.-Suff. Da aber עלה sonst Kollektivum ist, liest Oo. den Sing. פן יפרק עלה. Chey. Mar: פן יִפָּקֵד עליה — damit er nicht heimgesucht werde (nämlich der Weinberg), unter Berufung auf Num. 16, 29 Prov. 19, 23, wo נפקד heimsuchen durch Mühe bedeutet ohne spezifische Beziehung auf Strafe. Ja Sa. nimmt sogar יִפָּקֵד in gutem Sinne: لئلّا يتوكّل عليها.

פן ימל עליה korrigiert Ruben (die Begründung siehe bei Chey; R. glaubt, daß die Buchstaben מל umgestellt seien und in den ersten beiden Buchstaben von מלחמה wiedergefunden werden dürften). פני יפקד Brdk. (D-K.) בן אשקד überwachen Grtz.

Zu יפקד kann nach 𝔥 bloß Jahwe Subj. sein; daß dies

nicht richtig ist, hat man schon seit langem bemerkt, aber auch durch die Lesung der ersten Pers. würden die Worte wie die Persönlichkeit Jahwes rätselhaft bleiben. „Laub“ mutet fremdartig an, man würde eher an Früchte denken. Die übrigen Lesarten gehen von dem richtigen Gedanken aus, daß ein Glied, welches dem נצר gleich wäre, erwartet werden müßte. Doch ist bei *S* Lo. die Weglassung von פ sowie על פקד in gutem Sinne bedenklich. Gegen die Lesart von Chey. würde nichts einzuwenden sein, als daß sie den schönen Parallelismus zerstört; Grtz. hat richtig die erste Pers. und ein entsprechendes Verbum gefunden, aber כן paßt nicht recht. Lies entweder: אני שקד עליה oder noch besser אני פֹּקֵד אֹתָהּ ich sehe nach ihm (II Reg. 9, 34) entsprechend dem ersten Versglied. Das י von אני wurde aus Versehen zu פקד — יפקד gezogen, und da man mit אן nichts anzufangen wußte, wurde es als מן gedeutet. Später wurde statt את, um Sinn in das Ganze zu bringen, על eingesetzt.

לילה [ἁλώσεται γὰρ] νυκτός, ܒܠܠܝܐ ככר לילי nocte
ויום ἡμέρας δὲ ܘܒܐܝܡܡܐ ויממ et die
אצרנה πεσεῖται ܢܬܟܒܫܘܢ מימרי מנן servo eam
[חמה] τεῖχος עלידהון

𝔊 ἡμέρα δὲ Prs 104.
S ܘܐܬܟܒܫܘܢ us.

𝔊 zieht חמה — Mauer noch zu v. 3 und beginnt v. 4 erst mit אין. Erkennbar ist außerdem noch die Übertragung von לילה ויום; demnach muß אצרנה — πεσεῖται sein. Wahrscheinlich hat 𝔊 es für die 3. Fem. Plur. von צור gehalten (oder hat er תצר gelesen?), während er Mauer als Kollektivum ansah. Entsprechend dem ἁλώσεται konnte es nicht bloß mit belagern übersetzt werden, sondern mußte das Resultat der Belagerung, die Zerstörung der Mauern ausdrücken. ἁλώσ. selbst ist die für unsere Stelle zurecht

gemachte Übersetzung von יִפְקֹד עָלֶיהָ; γάρ weist auf כִּי statt מִן hin.

אֵין Ges-K § 10 h; לֵיל setzt Bick. ein.

27,4 חֵמָה [τεῖχος] ܚܡܬܐ indignatio
אֵין οὐκ ἔστιν ܠܝܬ non est
לִי ἣ οὐκ ἐπελάβετο αὐτῆς ܠܝ mihi

𝔥. חוּמָה Ken 226.

𝔊. τὸ τεῖχος ASQ 4 Prs compl.; οὐκ pr. καί A; ὃς οὐκ ἐπελ. Prs 36, 106.

Luc. τεῖχος + γάρ 9 Prs (2 Prs nach ἐστίν, 106?) ar; ὃ ἐπελάβετο 7 Prs (ὃ οὐκ ἐπελ. 308) ar.

Hes. τεῖχος + αὐτῆς 6 Prs (104, 51?) compl. ald. ar. Statt לִי wird 𝔊 לָהּ gelesen haben; da die folgenden Worte מִי וגו einen abgeschlossenen Gedanken bilden, und אֵין לָהּ für sich allein keinen Sinn ergab, so wird das Folgende noch ergänzt: Nicht gibt es eine Stadt, welche sich nicht an ihr vergriffen hätte, das wird der Sinn jener Worte sein; es wird damit auf die vielen Feinde der Stadt angespielt. Ob 𝔊 dabei an Jerusalem gedacht hat?

Wie 𝔊 faßt 𝔖 חמה als Mauer und bezieht es auf den Weinberg; um Mißverständnisse zu vermeiden, übersetzt er, als ob לְךָ dastünde, falls es nicht etwa gar in seinem Texte sich vorfand.

𝔗: wenn die Israeliten das Gesetz halten, wird Jahwe seinen Zorn gegen die Feinde Israels, die es jetzt bedrücken, senden und sie wie Unkraut verbrennen.

Von den drei Möglichkeiten חֵמָה, חֹמָה, חַמָּה zu punktieren, wird die zweite von den älteren Auslegern gewählt, fast immer unter der Voraussetzung, daß ein Gespräch zwischen Gott und dem Weinberg stattfindet: der undankbare Weinberg verlangt eine Mauer (Forer. Dathe Schnurr. Houb. Lo. Doed.), zum Teil unter Veränderung von לִי in לָהּ (nach 𝔊): Grtz. Brdk.

7*

חֹמָה zieht ID Mich. und Ruben (Chey.) vor.

חֵמָה halten fest Sa. Jos. und Dav. Kimchi (Rosm.) Lud. de Dieu (Rosm.) und die übrigen Ausleger, auch D-K. Chey.; Bick. fügt noch בָּהּ hinzu, wodurch erklärt werden soll, daß Gott nicht gegen sein Volk, wohl aber gegen dessen Feinde Zorn hat.

Eine Entstellung der Worte, welche Oo. vermutet, muß als möglich, ja wahrscheinlich angesehen werden. An und für sich würde nichts dagegen einzuwenden sein, wenn mit חמה das Bild verlassen und auf die Wirklichkeit gedeutet würde; aber kurz darauf wird das Bild wieder aufgenommen! Siehe das Folgende.

מי	τίς	ܡܢ ܗܘ	quis
יתנני	με θήσει	ܢܬܠ ܠܝ	dabit me
שמיר	φυλάσσειν	ܚܘܚܐ	spinam
שית	καλάμην ἐν ἀγρῷ	ܘܥܘܣܓܐ	et veprem

ℌ. יתגיני Ken 154; שת Ken 155; ושית 9 (11) Ken 1 (9) Rs. bib. sonc.

𝔊 τίς bis αὐτήν (im Folgend.) > cum intermed. compl. φυλ. erst nach ἀγρῷ gesetzt 3 Prs. καλ. φυλ. S. Für שמיר ist von 𝔊 שָׁמִר punktiert; ἐν ἀγρῷ könnte auf 𝔊 selbst zurückgehen, um die unvermittelte Erwähnung von καλάμη etwas zu mildern. Möglich ist aber auch, daß es später aus demselben Grunde hinzugefügt worden ist.

𝔖 ändert wieder das Suff. (statt 'ני: ך) und ergänzt ו vor שית. Zu 𝔗 vgl. den Anfang des Verses.

Man hat sich arg gequält, den Worten einen Sinn abzugewinnen: Wer sollte mich zu Gesträuch machen, daß ich den Weinberg anzünde Munster. (crit. sac.) Lud. de Dieu; wer gibt mir (dem Weinberg) Gesträuch = Dornenhecke (da ich keine Mauer habe) Schnurr.; = יתן לי: was auch immer der Weinberg mir an Dornen gibt Jos. und Dav. Kimchi; wer sollte mir entgegenwerfen Dornen im Kriege Vitrg.

Kocher. Die meisten neueren Ausleger ergänzen לִי — wenn mir jemand gäbe Jer. 9, 1 Hi. 29, 2.

יתננה lesen Brdk. Grtz. em; in der Monatsschrift: wer will mich zu Dornen und Disteln machen im Kriege — verwüsten Thren. 1, 13.

ושית Lo. Bick. Grtz Mo. Chey. Mar. שָׁמִר מְשִׁית Oo.

Als weitere Konjektur könnte man nach 𝔊 auch noch hinzufügen: שֹׁמֵר שָׁת wer hat mich dazu angestellt, Unkraut zu bewahren? Das würde sehr gut an den vorhergehenden Vers anschließen, aber der Anfang von v. 4 steht störend dazwischen.

Doch statt solcher gelegentlichen Konjekturen gilt es vor allem den Sinn des Verses klar zu machen. Er kann entweder das Bild in v. 3 fortsetzen: „Jahwe vertilgt auch alles Unkraut"; oder es kann ein Gegensatz zu v. 3 vorliegen: An Stelle der Reben ist Unkraut gewachsen, die ganze Pflanzung wird daher vernichtet. In beiden Fällen ist חמה אין לי störend. Es könnte bei der ersten Annahme bloß als Herausfallen aus dem Bilde angesehen werden; das Folgende müßte trotz dergrammatischen Schwierigkeiten wie bei D-K. erklärt werden. Bei der zweiten Annahme ist von jenen Anfangsworten auszugehen. Sie müssen den Sinn haben: Woher kommt das Unkraut (wenn ich den Weinberg so sehr pflege)? Nun kann man אין auch als אַיִן punktieren, vielleicht hat es gelautet מאין woher; statt לי könnte לה dagestanden haben. Dann fehlt noch ein Begriff für Verwilderung oder etwas Ähnliches; חמס wäre sehr ansprechend, kommt aber wohl in dieser Bedeutung nicht vor; vielleicht muß שמיר, worauf auch das Asyndeton hinweist, heraufgenommen werden: מאין לה שמיר. Das folgende Glied wird man dann analog umwandeln müssen in מי יתננה שית wer macht, oder hat gemacht, ihn zu Disteln? 𝔐 ist dadurch zu Stande gekommen, daß die beliebte Verbindung „Dornen

und Disteln“ hergestellt wurde; das nun im Anfang stehende מאין wurde in מ und אין zerlegt und aus dem מ ein neues Subj. חמה gebildet.

במלחמה	διά[1] πολεμίας	ܩܪܒܐ[2]	in proelio
אפשעה	ἠθέτηκα	ܐܗܠܟ	gradiar
בה	αὐτὴν	ܒܗ	super eam
אציתנה	κατακέκαυμαι	ܘܐܘܩܕܝܗ	succendam eam
יחד		ܐܟܚܕܐ	pariter?

𝔐 אפסעה Ken 245; בם Ken 72, 96; אציתינה Ken 150.

𝔊 αὐτῇ Prs 48; κύριος hinter συνέταξεν S[1].

Hes. κύριος + ὁ θεός AS³QΓ 9 Prs (36?) compl. ar.

𝔖 ܩܪܒܐ bieten die jetzigen Handschriften, die Verbesserung ist nach Warz. erfolgt.

Zur Streichung der Worte τήν, ταύτην, τοίνυν bis συνέταξεν vgl. I p. 51. Von dem Übrigbleibenden ist 'במל wörtlich übersetzt, das nächste Wort von פשע abgeleitet (so schon Trom), αὐτήν = בה. אציתנה wurde in נה = נא und אצת getrennt = 1. Pers. Sing. Impf. Niph. von יצת in Brand geraten oder anzünden. יחד scheint gefehlt zu haben.

𝔖 hat אפשעה mit אשף von נשף verwechselt (Grtz. vermutet, daß er אשאפה gelesen hätte).

Eine Lücke vor unsern Worten nach 𝔊 konstatiert Grtz.; במלחה in Salzland Du. paßt wenig (vgl. auch D-K.); אֶפְשְׂעָה nach 𝔊: belli tempore destituo illam ID Mich.; בו und אציתנו ändern, weil es sich bloß auf מי beziehen könnte, Grtz Mo. Brdk. Die richtige Erklärung hat schon Sa., der es mit פשע, Schritt, zusammenbringt: فبمقدار خطوة

Ruben (Chey.) streicht במלחמה als Wiederholung von ימל (siehe oben zu v. 3) und חמה am Anfang von v. 4.

---

[1] Swt: διὰ τὴν πολεμίαν ταύτην ἠθέτηκα αὐτήν. τοίνυν διὰ τοῦτο ἐποίησεν κύριος πάντα ὅσα συνέταξεν. κατακέκαυμαι ...

[2] pl.: ܩܪ̈ܒܐ

Krieg gegen Disteln ist nicht geschickt lies; בְּחֵמָה. אצ׳ Nebenform צות (zu יצת), wenn man nicht אַצִּיתֶנָּה vorzieht (Kö. I 431).

27, 5

או [κατακέκαυμαι]	εἰ	אם	an potius
יחזק (5) βοήσονται		יתקפון	tenebit
במעזי οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ		בפיתגמי אוריתי	fortitudinem meam

Ꝭ. או Ken 651; אור Ken 3 prim.

𝔊. πάντες οἱ κατοικοῦντες Prs 24, 301.

Luc. κατοικοῦντες 9 Prs.

Hes. πάντες οἱ ἐνοικοῦντες 6 Prs (104?) compl. ald. ar. Über 𝔊 vgl. den folgenden Abschnitt.

Nach Houb. ist אי zu lesen (wie wird er meinen Kräften widerstehen?). ID Mich. hat nach 𝔊: יחדא ויחזק במעזי (fällt einer und ergreift meine Zuflucht) vgl. حماء seine Zuflucht nehmen; מעז nicht von עזז, sondern von עוז fliehen. אָז Grtz. Mo. (Jerusalem spricht); אֵל Brdk. (Gott ist stark als meine Schutzwehr).

Da die Änderungen fast alle auf einer bestimmten Auffassung des Zusammenhangs beruhen, können sie hier nicht erörtert werden. Die Konjektur von ID Mich. scheitert einmal an der falschen Auffassung von 𝔊 und dann daran, daß חדא im Hebräischen nicht nachweisbar ist.

Die Worte für sich betrachtet geben einen klaren Sinn.

יעשה	ποιήσωμεν		יתעבד	faciet
שלום	εἰρήνην		שלמא	pacem
לי			להון	mihi
שלום			שלמא	pacem
יעשה			יתעבד	faciet
לי			להון	mihi?

ʼΑΣΘ שלם יע׳ לי: εἰρηνοποιήσει μοι.

Ꝭ. יעשה 1° pr. שלם; + לי Ken 30; לי שלם > Ken 80.

𝔊. ποιήσωμεν εἰρ. αὐτῷ ποιήσωμεν εἰρήνην (+ αὐτῷ Sab syr) ASQΓ ar syr. Sab.

Luc. ποιήσωμεν εἰρήνην tr 10 Prs (301? + αὐτῷ 309; ποιήσωμεν εἰρήνην > 1 × 62).

𝕿. אתעבד pl. להון 1° + מכען pl.

ποιήσωμεν in 𝕲s Text weist auf נעשה hin; durch βοήσονται ist vielleicht יזעקו wiedergegeben (so auch Du. Mar.) an Stelle von יחזק und durch ἐνοικοῦντ. ἐν αὐτ. ישביה (bei 𝕳 במעזי); או und die vier letzten Worte 𝕳s scheinen zu fehlen.

𝕾 hat gleichfalls die erste Person, aber den Sing. und לו; של׳ und לו werden umgestellt.

𝕿 punktiert יַעֲשֶׂה und muß dann לי auch durch die dritte Pers. wiedergeben. Er kann also ebensowenig wie 𝕲 zur Kontrolle von 𝕳 herangezogen werden. Bei 𝕾 wird dasselbe der Fall sein (so auch Warz.), doch könnte er auch eine andere Lesart haben: ואעשה לו וגו.

Nach Doed. ist שִׁלֻּם, Vergeltung, zu setzen, was aber den Sinn des ersten Versgliedes durchaus nicht wiedergiebt. של׳ יע׳ לי wird als unwichtige Variante gestrichen von Bick. Du. Chey.

Nach 𝕾 zu korrigieren ist keine Veranlassung, da es für den Sinn gleichgültig bleibt, welche Lesart man wählt (Frieden machen mit Gott wäre dann = Frieden von Gott zu erlangen suchen; das erste Versglied gibt an, welcher Gedanke darin enthalten ist), und außerdem 𝕾 nicht ganz sicher ist. Die letzten Worte zu streichen, ist sehr bequem; aber ebensogut wie sie eine aus Versehen geschehene Verdoppelung darstellen können, ebensogut können sie beabsichtigt sein; vgl. Ges., der auf die zabischen Bücher hinweist, wo diese Art Parallelismus sehr häufig ist; auch das Versmaß könnte eingewirkt haben, der nächste Vers hat ebenfalls drei Glieder! Schließlich könnte auch das der ursprüngliche Text sein: או יעשה שלום לי ושלום אעשה לו; dann würde zugleich der erwünschte Nachsatz gewonnen.

[Fortsetzung folgt.]

Jeremias 43,12 und das Zeitwort עטה.

Von Lic. Dr. Frhr. v. Gall.

Cap. 43 v. 12b weissagt Jeremia von Nebukadnezar

וְעָטָה אֶת־אֶרֶץ מִצְרַיִם
כַּאֲשֶׁר יַעְטֶה הָרֹעֶה אֶת־בִּגְדוֹ

Dieser Vers bietet große Schwierigkeiten. Hitzig[1] und Duhm[2] fassen עטה als „herumwerfen", nämlich einen Mantel, oder den Schafpelz des Hirten so herumwerfen, daß das Innere nach außen kommt: wenn es kalt ist, wird die wollige, wenn es warm ist, die kahle Seite am Leibe getragen. Der Sinn ist: er wird in Ägypten das Unterste zu oberst kehren. Giesebrecht[3], der sich Graf[4] anschließt, übersetzt: er wird „zusammenwickeln das Land Egypten, wie der Hirt seinen Mantel zusammenschlägt", „womit die Mühelosigkeit der gemachten Beute und ihr Weggetragenwerden bezeichnet wird. Der Mantel wird auch als Tasche benutzt, sonderlich vom beständig umherziehenden Hirten, der omnia secum portat". Gegen diese herkömmliche Deutung hat Duhm eingewandt, man könne doch das Land nicht forttragen, auch hülle sich der Hirte nicht anders in sein Kleid als die andern Menschen. Freilich das Land kann man nicht

[1] Der Prophet Jerem. Leipzig 1866. S. 329.
[2] KHAT das Buch Jeremia, Tübingen 1901. S. 327.
[3] HAT das Buch Jeremia, Göttingen 1894. S. 221.
[4] Der Prophet Jerem. Leipzig 1862. S. 492.

forttragen, aber doch die Leute. Und מצרים kann nicht nur das Land Ägypten bedeuten, sondern auch seine Bewohner, vergl. Gen. 45, 2. 47, 15. 20. Ex. 1, 13. 14, 25. 30. Jes. 19, 16. 25. Jer. 46, 8. Und daß der Hirte genannt ist, hat wohl darin seinen Grund, daß er die primitivste Kleidung trägt, einen Mantel, der ihm für alles dient. Jedenfalls ist Hitzigs und Duhms Deutung ganz unwahrscheinlich. Es steht gar nichts vom Schafspelz da, und die Übertragung des Bildes wäre sehr kühn, und keiner kann sie ohne weiteres fassen.

Den Weg zum Verständnis von Jer. 43, 12 bietet allein 𝔊: καὶ φθειριεῖ γῆν Αἰγύπτου ὥσπερ φθειρίζει ποιμὴν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. Nun heißt φθειρίζειν „lausen". Nach dem Thesaurus von H. Stephanus[1] ist zwar das Medium φθειρίζεσθαι „sich lausen" die gewöhnliche Form, wie folgende interessante Beispiele belegen: Ps. Herod. V. Hom. c. 35 καθήμενοι ἐν γῇ ἐφθειρίζοντο καὶ ὅσους ἔλαβον τῶν φθειρῶν κατέλιπον; Athen. 13. p. 586, ἐπὶ τῆς θύρας ἑστῶσα ἐφθειρίζετο; Theophr. de sign. 1, 16 κόραξ .... ἐὰν φθειρίζηται ἐπ' ἐλαίας und 17, ὄρνιθες καὶ ἀλεκτρυόνες φθειριζόμενοι ὑδατικὸν σημεῖον· Nur unsere Jeremiasstelle gilt als Beleg für das aktivische „lausen". Duhm erwähnt den interessanten Text von 𝔊 mit keinem Worte, Giesebrecht meint, 𝔊 habe עטה nicht verstanden und es „witzelnd mit lausen übersetzt". Die Anschauungen über den Witz sind bekanntlich verschieden. Und Giesebrecht mag vielleicht wieder in sehr gnädiger Herablassung meinen Aufsatz als „ernstgemeinte, fleißige und saubere Arbeit" anerkennen, aber mich wieder als „viel zu unkritisch"[2] ansehen, wenn er jetzt von mir hört, daß ich in der Wiedergabe des Textes durch 𝔊 nicht

[1] ed. C. Hase und G. und L. Dindorf, vol. VIII. S. 760. Paris 1865.
[2] Deutsche Litteraturzeitung. XXI no. 43. 20. Oktober 1900. Sp. 2774.

den geringsten Witz finden kann, sondern nur bitteren Ernst und eine packende, drastische Darstellung. Wie lebensvoll ist doch das Bild: wie der Hirte seinen Mantel laust, ihn vom Ungeziefer reinigt, einen der lästigen Gesellen nach dem andern entfernt, damit er Ruhe kriegt, so wird Nebukadnezar das Land Ägypten ablausen, seine Bewohner herausholen und vernichten. Und diese Erklärung paßt auch inhaltlich gut zum vorangehenden V. 11. Die Lesart von 𝔊 ist schon verschiedentlich beachtet worden und verdiente eigentlich nicht, in den zwei modernsten Kommentaren so gar nicht oder so verächtlich angesehen zu werden. Schon Böttcher[1] nahm sie in Schutz und berief sich auf Theodoret „er wird nicht nur obenhin gegen Ägypten Krieg führen, sondern es gründlich verwüsten und ausleeren, wie der Hirte das Ungeziefer von seinem Gewand abliest, der es sorgfältig tut, da er viel Zeit und Muse dazu hat". Rothstein bemerkt in Kautzschs Bibelübersetzung[2] zur Wiedergabe des Textes durch 𝔊 „das ist nicht erfunden, und ועטה und יעטה somit Anstandskorrektur für ein andres Verb", und ähnlich schreibt Cornill:[3] „the original and remarkable rendering of v. 12^b in 𝔊 .... is, of course, genuine and reproduces the original sense of the passage. Perhaps 𝔊 read another verb instead of עטה". Auch andere Gelehrte notierten den Text von 𝔊, wenn sie ihn auch nicht billigten, sie hielten den Text für verderbt und berufen sich auf die Lesarten $𝔊^A$ φθεριεῖ, φθείρει $𝔊^{106}$ und φθερεῖ $𝔊^{233}$, so S. Bochart[4] und Gesenius[5]. Aber die Lesart φθειριεῖ in nahezu allen HHSS von 𝔊 wird ge-

[1] Wiener Zeitschr. f. wissensch. Theol. II. H. 197 ff.

[2] 1 Aufl. Beilagen S. 46.

[3] The sacred books of The Old Testament, The book of the prophet Jeremiah. Leipzig 1895. S. 73.

[4] Hierozoicon rec. Rosenmüller III. Leipzig 1796. S. 472.

[5] Thesaurus II. Leipzig 1840. S. 1012.

stützt durch alte Zeugnisse. Die Boheirische Übersetzung[1] hat ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉⲥⲱⲕⲓ ⲙ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉϣⲁϥⲥⲉⲕ ϫⲁⲕⲑⲓ ϩⲓ ⲡⲉϥϩⲃⲟⲥ „und er wir dich aus dem Land Ägypten herausholen, wie der Hirte die Läuse aus seinem Kleide schüttelt“. Der Syro-Hexapl. gibt die Stelle durch ܘܢܦܠܐ ܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ ܐܝܟ ܕܦܠܐ ܪܥܝܐ ܠܡܐܢܗ ܘܢܦܘܩ wieder. Die LA φθερεῖ aber hat nur in يُفْسِد wie Arabs φθειρίζει wiedergibt, ihren Widerhall. Es ist nicht, wie man vermuten könnte, עטה nach ܥܛܐ gedeutet worden.

Das Zeitwort ܦܠܐ ist nach Payne Smith[2] der Ausdruck für „lausen“. Außer dem Verweis auf den Hexaplarischen Text unsrer Stelle gibt der Thesaurus folgende Belegstellen: ܩܠܡܐ ܦܠܘ ܗܘܘ „Läuse lausten sie ab“ (Severi Poet. 166 r); ܠܒܘܫܟ ܦܠܝܬ ܡܢ ܪ̈ܚܫܐ „dein Gewand lauste ich vom Ungeziefer“ (Ephr. II 335 B); ܟܕ ܠܐ ܦܠܐ ܪܝܫܗ „da er nicht seinen Kopf lauste“ (Act. Martyr. 1, 179). ܪ̈ܚܫܐ bezeichnet u. a. das Ungeziefer, zumal Flöhe und Läuse; vergl. Anecd. Syr. II. 120, 25, während das genuine semitische Wort قَمْل, ܩܠܡܐ, קַלְמְתָא, ቅማል[3] ist, womit die Alten auch die כִּנִּים in Ex. 8,16 ff. wiedergeben. Desgleichen dürfte auch das Syrische ܦܠܐ ursemitisch sein, denn im Arabischen ist فَلَى das gebräuchliche Wort für „lausen“ und zwar sagt man nach Lane[4] nicht nur فَلَى رَأْسَهُ „er lauste seinen Kopf“, sondern auch فَلَى ثِيَابَهُ „er lauste sein Kleid“, vergl. auch فَلَيْتُ رَأْسَهُ مِنَ ٱلْقَمْلِ „ich lauste seinen Kopf von Läusen“[5]. Von ቅማል hat das Äthiopische dann das Zeitwort ቀመለ „lausen“ gebildet.

[1] Prophetae majores coptice ed. Tattam, Oxford 1852, I. 524.

[2] Thesaurus Syriacus S. 3131.

[3] Im Assyrischen ist Kalmatu gleichfalls das Ungeziefer. Interessant ist im Arabischen der Name بَنَاتُ ٱلدَّرُوزِ „Töchter der Naht“ für diese unangenehmen Tierchen; sie legen mit Vorliebe ihre Eier in die Nähte der Kleider.

[4] Arabic-English Lexicon S. 2445. [5] Andre Beispiele s. unten S. 120.

Dies Zeitwort findet sich nach Dillmann[1] auch in unsrer Jeremiasstelle, also ist auch der Äthiope ein Zeugnis für das φθειριεῖ und φθειρίζει von 𝔊.

Nach Field erklärt Olympiodor in Cat. Ghisler, I. II. p. 795 φθειριεῖ: ἀκριβῶς ἐξερευνήσει. Nach 𝔊[86. 88] haben Ἀ καὶ ἀναβαλεῖται, Θ καὶ περιβαλεῖ; nach 𝔊[86] Σ καὶ περιβαλλόμενος, nach 𝔊[88] περιλαβόμενος. Doch bemerkt derselbe Gelehrte „aliter ΑΣ, καὶ ἐξερευνήσει τοὺς βώλους Αἰγύπτου. Am Rande hat Syrohex. ܗܘ. ܘܢܒܚܘܪ ܡܩܠܠܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܠ. ܐܚܪܢܐ. ܘܢܦܫܦܫ ܡܩܠܠܐ*. Nun steht ܡܩܠܠܐ für βῶλος Ezech 17, 7. 10, βώλαξ Job 7, 5 und ܥܒܐ racemare, spicilegium facere für καλαμᾶσθαι Jud. 20, 45. Jes. 3, 2. 24, 13, und accurate exquirere für ἐρευνᾶν s. ἐξερευνᾶν Am. 7, 14 (Aq.). Da aber Aq. dafür lieber σκαλεύειν gebraucht (Ps. 63, 7. 76, 7), vermutet Field, daß Aq. hatte καὶ σκαλεύσει τοὺς βώλους Αἰγύπτου, und Σ καὶ ἐξερευνήσει τοὺς βώλους Αἰγύπτου Aber σκαλεύειν und ἐξερευνᾷν dürften nur feinere Ausdrücke für das derbere φθειρίζειν sein[2]. Alles in allem stehn die Lesarten der Mehrzahl der Handschriften φθειριεῖ φθειρίζει als die ursprünglichen fest.

Selbst das Targum scheint noch den ursprünglichen Sinn der Stelle geahnt zu haben, wenn es sie wiedergibt mit וירוקן את ארעא דמצרים כמא דמעטף רעיא בלבשיה. Was hätte es sonst für einen Sinn von einer Entleerung des Landes Ägypten zu reden? Freilich wird das יעטה dann sofort als „sich umhüllen" verstanden. Diesen Sinn von עטה haben auch beidemale Peš. ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܐܪܥܐ ܐܝܟ ܕܡܬܥܛܦ ܪܥܝܐ ܠܡܥܛܦܗ und Hier. et amicietur terra Aegypti, sicut amicitur pastor pallio suo. Der ursprügnliche Sinn von Jer. 43, 12 war

---

[1] Lexicon Linguae Aethiop. Leipzig 1865. S. 417.

[2] [Nach einer Mitteilung E. Preuschens liest Arm. ed. Zohrab beidemale արծէ „er sucht ab"; dazu an der ersten Stelle l. var.: „er wird absuchen" B. St.].

langsam vergessen worden, wohl weil es anstößig erschien, daß gesagt würde „er lause". Aber dem antiken Menschen, der auf einer ganz anderen Kulturstufe als wir stand, war das Lausen so wenig anstößig als uns das Kämmen. A. Strack in Giessen macht mich darauf aufmerksam, daß in der mittelalterlichen Literatur das Lausen jedes unangenehmen Beigeschmacks entbehrt und in den ernstesten Situationen vorkommt[1].

Es wäre nun im Folgenden zu untersuchen, ob im hebräischen Texte von Jer. 43, 12 עטה wirklich „Anstandskor-

---

[1] A. Strack schreibt mir am 27. August 1903:

„In der Ballade von ‚Ulinger' (Erk, deutscher Liederhort, bearbeitet v. Böhme I, N. 41), die in dem 16. Jahrhundert zuerst niedergeschrieben ist, aber wohl weiter zurückreicht, findet sich als Str. 10

er breit't sein Mantel in das Gras,
er bat sie, daß sie zu ihm saß,
er sprach, sie sollt ihn lausen,
sein gelbes Haar zerzausen.

Das Lied lebt in zahlreichen Varianten bis zur Gegenwart fort und mit ihm diese Verse. Das Mädchen ist von einem Ritter entführt worden, der sie ermorden will. Unterwegs kurz vor dem tragischen Ende, das in einigen Fassungen auch vermieden wird, spielt sich jene Szene ab". Gelegentlich machte mich Strack auch auf das alte Rätsel vom Menschen aufmerksam, aus dem hervorgeht, daß Haare ohne Ungeziefer in früheren Zeiten nicht leicht denkbar waren. Er schrieb mir noch am 5. Januar 1904: „Das Rätsel vom Menschen lautet hier in Oberhessen:

Do stien zwie Stüpper,
Uf den Stüppern e Romp,
Uffem Romp e Stomp,
Uffem Stomp e Wahld,
Dodrien läffts dorchennaner Junk en Alt.

Das Rätsel ist in zahlreichen Varianten in ganz Deutschland verbreitet, außerdem in den Niederlanden, der Schweiz, in Schweden und Norwegen; auch türkisch und ungarisch ist es bezeugt. Seine Verbreitung und die beiden Schlußzeilen lassen auf hohes Alter schließen. Näher orientiert über das Rätsel: Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen I, N. 164 u. Anm., Mannhardt, Zt. f. deutsche Mythol III, 93 f. und Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel S. 249 ff".

rektur" ist, wie Rothstein und Cornill meinen, oder ob in der Tat עטה auch „lausen" heißt. Das Zeitwort findet sich noch an folgenden Stellen außer 1 und 2 in Jer. 43, 12:

3. Lev. 13,45 heißt es vom Aussätzigen, וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה; die bekanntesten Versionen lauten:

𝔊 καὶ περὶ τὸ στόμα αὐτοῦ περιβαλέσθω,

H. os veste contectum,

Trg. ועל ספם כאבילא יִתְעַטַּף

Peš. ܘܥܠ ܣܦܘܬܗ ܢܬܥܛܦ.

Nach den Versionen hat also das Zeitwort עטה die mediale reflexive Bedeutung sich einhüllen, obwohl die transitive Bedeutung ebenso sinngemäß wäre. Vor dem, was man verhüllt, steht die Präposition על, während der Gegenstand, womit man sich etwas verhüllt, im Akkusativ steht. Diese Konstruktion findet sich auch in den folgenden Stellen:

4. und 5. Ezech. 24,17 erhält der Prophet anläßlich des Todes seiner Frau den Befehl, וְלֹא תַעְטֶה עַל שָׂפָם.

𝔊. οὐ μὴ παρακληθῇς ἐν χείλεσιν αὐτῶν,

H. nec amictu ora velabis,

Σ (Syr. Hex. in marg.) ܘܠܐ ܬܬܥܛܦ ܥܠ ܣܦܘܬܟ,

Trg. ולא תתעטיף על שפם,

Peš. ܘܠܐ ܬܬܥܛܦ ܥܠ ܣܦܘܬܟ.

Das, was der Prophet vornehmen soll, ist ein Sinnbild für das Volk; עַל שָׂפָם לֹא תַעְטוּ (V. 22).

𝔊. ἀπὸ στόματος αὐτῶν οὐ παρακληθήσεσθε,

H. ora amictu non velabitis,

Σ. περὶ τα χείλη οὐ μὴ περιβάλησθε [1],

Syr. Hex. in marg. ܡܢ ܠܘܬ ܣܦܘܬܐ ܕܝܠܟܘܢ ܠܐ ܬܬܥܛܦܘܢ.

Trg. ועל ספם לא תתעטפון,

Peš. ܘܥܠ ܣܦܘܬܟܘܢ ܠܐ ܬܬܥܛܦܘܢ.

Befremdlich ist beidesmal die Übersetzung von 𝔊. Der

---

1 𝔊86. 88 vergl.. Field z. St.

Meinung von Capellus bei Schleussner gegenüber „videntur accepisse תעטה quasi esset a יעט quod Chaldaeis significat: consulere, consilium dare" fragt Cornill[1] wohl mit mehr Recht: „ob es nicht vielleicht eine griechische Verderbnis aus παρακαλύφθῃς ist?" Jedenfalls ist der Sinn von תַּעֲטֶה, תַּעֲטוּ klar „sich verhüllen" (𝔊. Trg. Peš. Σ) oder verhüllen (H).

6. Mich. 3,7 heißt es: am Gerichtstag werden die falschen Propheten sich schämen וְעָטוּ עַל־שָׂפָם כֻּלָּם,

𝔊. καὶ καταλαλήσουσιν κατ'αὐτῶν,

H. et operient omnes vultus suos,

Syr. Hex. in marg. ܗ ܘܢܬܚܦܘܢ ܥܠ ܣܦܘܬܗܘܢ ܟܠܗܘܢ

Trg. ויתעטפון על ספם,

Peš. ܘܢܬܚܦܘܢ ܟܠܗܘܢ ܥܠ ܣܦܘܬܗܘܢ.

𝔊. las יִטְּפוּ עַל נַפְשָׁם כֻּלָּם, vergl. Vollers diese Zeitschrift III. S. 6. Trotzdem ist im Hebräischen Text alles in Ordnung. עטה hat dieselbe Konstruktion wie in 3—5. Und wieder kennt nur Hieronymus die transitive Bedeutung des Wortes. Diese ist aber an den folgenden Stellen ausgeschlossen. Hier kann עטה nur „sich verhüllen" heißen, was auch Hieronymus weiß.

7. 1 Sam. 28,14 verkündet die Hexe von Endor von Samuel וְהוּא עֹטֶה מְעִיל.

𝔊. καὶ οὗτος διπλοίδα ἀναβεβλημένος,

H. et ipse amictus est pallio,

Trg. והוא עטיף מעילא,'

Peš ܘܡܬܚܦܐ ܦܪܝܣܐ.

Also das, womit man sich einhüllt, steht im Accusativ, das Gleiche gilt für die folgenden Stellen.

8. Ps. 71,13 יַעֲטוּ חֶרְפָּה וּכְלִמָּה,

𝔊. περιβαλέσθωσαν αἰσχύνην καὶ ἐντροπήν,

[1] Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886. S. 344.

Vulg.. operiantur confusione et pudore,

H. operiantur obprobrio et confusione

Trg. יתעטפון קלנא וכיסופה,

Peš. ܢܬܥܛܦܘܢ ܒܗܬܬܐ.

Ganz ähnlich steht, den Sinn von עטה erhärtend, Ps. 35,26 יִלְבְּשׁוּ בֹשֶׁת וּכְלִמָּה die Gottlosen „sollen sich in Schmach und Schande hüllen“ wie

9. Ps. 109,29; יִלְבְּשׁוּ שׂוֹטְנַי כְּלִמָּה וְיַעֲטוּ כַמְעִיל בָּשְׁתָּם,

𝔊. ἐνδυσάσθωσαν οἱ ἐνδιαβάλλοντές με ἐντροπὴν καὶ περιβαλλέσθωσαν αἰσχύνην ὡσεὶ διπλοίδα αὐτῶν,

Vulg.........et operiantur sicut diploida (H quasi indumento) confusione sua,

Trg. .... ויעטפון היך מעילא בהתתהון,

Peš. ܢܠܒܫܘܢ ܒܗܬܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܣܛܢܝܢ ܠܝ ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܐܝܟ ܡܥܛܦܬܐ ܒܗܬܬܗܘܢ.

10. In demselben Ps. wird V. 19 gewünscht, daß der Fluch dem Flevler sei wie ein Kleid, in das er sich hüllt, תְּהִי לוֹ כְּבֶגֶד יַעְטֶה,

𝔊. γενηθήτω αὐτῷ ὡς ἱμάτιον ὃ περιβάλλεται,

Vulg.. fiat ei sicut vestimentum quo operitur,

H. sit ei quasi pallium quo circumdatur.

Trg. תהוי ליה היך לבושא יתעטף,

Peš. ܢܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟ ܢܚܬܐ ܕܡܬܥܛܦ

Auch von Jahwe wird das Zeitwort עטה gebraucht:

11. Ps. 104,2 heißt es von Jahwe עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה,

𝔊. ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον,

Vulg.. amictus lumine sicut vestimento,

Trg דמיתעטף נהורא היך סדינה,

Peš. ܘܡܬܥܛܦ ܢܘܗܪܐ ܐܝܟ ܢܚܬܐ und

12. Jes. 59,17 וַיִּלְבַּשׁ צְדָקָה כַּשִּׁרְיָן וְכוֹבַע יְשׁוּעָה בְּרֹאשׁוֹ וַיִּלְבַּשׁ בִּגְדֵי נָקָם תִּלְבֹּשֶׁת וַיַּעַט כַּמְעִיל קִנְאָה.

Nach den עטה parallelen Verben kann auch hier sein Sinn nicht zweifelhaft sein, in 𝔊. zeigt er sich noch in καὶ τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ;

H. et opertus est quasi pallio zeli
Aq.[1] καὶ ἀνεβολέσατο ὡς ἔνδυμα ζῆλον,
Σ. καὶ περιεβάλετο ὡς περιβόλαιον ζῆλον,
Θ. περιεβάλετο ὡς ἐπιδύτην ζῆλον,
Trg. Ganz frei paraphrasierend.
Peš. fehlt der Schlußsatz.

Sehen wir einstweilen von Ps. 84,7 Jes. 61,10 sowie von Jes. 22,17 Cant. 1,7 ab, so hat sich uns aus den älteren Versionen ergeben, daß das Kal von עטה die Bedeutung „sich einhüllen" hat. Dagegen weiß auch Hieronymus von einer transitiven Bedeutung des Verbums. Nach den andern semitischen Sprachen (s. u. S. 120) mag letztere Bedeutung die ursprüngliche sein. Doch scheint früh die mediale Bedeutung sich neben jener das Bürgerrecht erobert zu haben, wie bei unserm deutschen Zeitwort „anziehen". Der Teil des Körpers, den man einhüllt, wird mit על verbunden, während der Gegenstand, in den man sich hüllt, im bloßen Akkusativ steht.

13. Von Ps. 84,7 hatten wir einstweilen abgesehen, weil der Text unsicher ist. Im Zusammenhang des V. ist die Rede von den Pilgerfahrten, die viele Entbehrungen auferlegen, ehe man zum herrlichen Ziel gelangt. Aber durch Gottes Gnade wird den Pilgern die Reise leicht gemacht: עֹבְרֵי בְּעֵמֶק הַבָּכָא מַעְיָן יְשִׁיתוּהוּ גַּם בְּרָכוֹת יַעְטֶה מוֹרֶה.

𝔊. ἐν τῇ κοιλάδι τοῦ κλαυθμῶνος, εἰς τόπον ὃν ἔθετο. καὶ γὰρ εὐλογίας δώσει ὁ νομοθετῶν.

Vulg. . . . . etenim benedictionem dabit legislator,
H. . . . benedictione quoque amicietur doctor,
Σ. (Syr. Hex. in marg.) . . . . ܐܦ ܒܘܘܪܟܬܐ ܢܬܥܛܦ ܡܦܫܩܢܐ.
Trg. . . . . לחוד בירכן יעטף לדתייבין,
Peš. . . . . . . ܘܐܦ ܒܘܪܟܬܐ ܢܬܥܛܦ ܡܦܩ ܢܡܘܣܐ.

[1] vergl. Field, z. St.

Den überlieferten hebräischen Text übersetzt man meist „wandernd durchs Bakatal, machen sie es zum Quellort; auch deckt es ein Frühregen mit Segen“. Sehen wir von dem עמק הבכה ganz ab, so ist nach 𝔊. und dem überlieferten Konsonantentext יְשִׁיתֻהוּ zu lesen, Subjekt ist Jahwe. יעטה scheint 𝔊 nicht gelesen zu haben, wohl aber Σ. Trg. Peš. Selbstredend ist der Gesetzgeber der Versionen Unsinn, man dachte an Hiph. von ירה „unterweisen“. Ist der Schluß richtig überliefert, kann עטה nur transitiv zu nehmen sein. Nicht übel ist Duhms Vorschlag[1]: גַּם בְּרָכוֹת יַעְטֶה מַעֲרָה „auch deckt sich mit Teichen die Blöße“. מים hinter ברכות zu ergänzen, ist aber unnötig.

14. Jes. 61,10, כִּי הִלְבִּישַׁנִי בִּגְדֵי יֶשַׁע מְעִיל צְדָקָה יְעָטָנִי,

𝔊. ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης, περιέθηκέν μοι,

H . . . . et indumento justitiae circumdedit me.

Σ . . . . ἠμφίεσέν με [so Codd. 86. 88; Codd. 36. 48 alii περιέβαλέ με].

Trg . . . . ומעיל דזכו עטפנו,

Peš. . . . . . ܘܐܬܥܛܦܢܝ ܡܪܛܘܛܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ.

So mag nach den Versionen und allen Exegeten das Hiphil יַעְטֵנִי zu lesen sein, da ein Zeitwort יעט nicht vorkommt, und das Ḳal von עטה nach den älteren Versionen reflexive Bedeutung hat. Außerdem findet sich das Hiphil nur noch:

15. Ps. 89,46 הֶעֱטִיתָ עָלָיו בּוּשָׁה,

𝔊. κατέχεας αὐτοῦ αἰσχύνην ist freie Wiedergabe, wie Vulg. perfudisti cum confusione, anders

H. operuisti cum ignominia (sempiterna),

Σ. Syr. Hex. in marg. ܗܘ ܐܥܛܦܬܝܗܝ,

Trg. עטיפת עלוי בהתא,

Peš. ܘܐܥܛܦܬܝܗܝ ܒܗܬܬܐ.

Also auch im Hiph. wird das, was eingehüllt wird, mit

[1] KHAT die Psalmen 1899. S. 213.

על verbunden, während bei No. 14 das Suffix unmittelbar ans Zeitwort gehängt wurde.

16. Das Pual findet sich Ezech. 21, 20 עֲשׂוּיָה לְבָרָק מְעֻטָּה לְטָבַח, aber hier ist מְעֻטָּה, wie allgemein anerkannt wird, ein Textfehler und dafür nach V. 14 מְרוּטָּה zu lesen.

17. Jes. 22,17 verkündet Jesaja dem Sebna הִנֵּה יהוה מְטַלְטֶלְךָ טַלְטֵלָה גָּבֶר וְעֹטְךָ עָטֹה,

𝔊. ἰδοὺ δὴ κύριος σαβαὼθ ἐκβάλλει καὶ ἐκτρίψει ἄνδρα καὶ ἀφελεῖ τὴν στολήν σου,

H. Ecce dominus asportari te faciet sicut asportatur gallus gallinaceus et quasi amictum sic sublevabit te.

Kopt. ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ ⲉϥⲉ̄ϩⲓⲟⲩⲓ̈ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉ̄ϥⲱϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲉ̄ⲱ̄ⲗⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲥ̄ⲧⲟⲗⲏ (siehe der Herr der Heerscharen wird herauswerfen und er wird verderben einen Mann und er wird dein Gewand wegnehmen.)

Trg. הא יהוה מטלטל לך טילטול דגבר ותחפינך בהתא,

Peš. ܗܐ ܡܪܝܐ ܡܫܕܐ ܠܟ ܫܕܝܐ ܕܓܒܪܐ ܘܡܥܛܦ ܠܟ.

Die Versionen haben sämtlich den hebräischen Text nicht verstanden und ihn auf ihre Weise zu übersetzen und zu erklären versucht. Allgemein wird nun טַלְטֵל הַגָּבֶר getrennt. Der zweite Stichos, der noch von הנה abhängt, wird mit dem Anfang von V. 18 von Marti[1] gestrichen, 1. als Glosse zu כַּדּוּר, und 2. weil er ועטך עטה nicht versteht. Marti[2] denkt an die Bedeutung „einhüllen", was dann zu dem Sinn von „zusammenwickeln" geführt habe. Ein solcher Bedeungswandel wäre allerdings sehr sonderbar. Duhm folgt der Erklärung Hitzigs für Jer. 43, 12 „umkehren" nämlich das Gewand: „darnach meint Jesajas wahrscheinlich, Jahwe werde ihn rücklings umbiegen, Kopf an Ferse, wodurch er wehrlos wird und wie ein Ball fortgeschleudert

[1] KHAT das Buch Jesaja 1900. S. 175.

[2] HAT das Buch Jesaja[2] 1902. S. 135.

werden kann". Aber dies Akrobatenkunststück, das Jahwe mit dem Ärmsten vornimmt, ist nicht aus der Bedeutung „umkehren" zu erraten. Eher könnte man denken, daß Sebna auf den Kopf gestellt würde. Die älteren Exegeten dachten an غطا [1] und wollten die Bedeutung „packen" finden. Das wäre jedenfalls sinngemäßer. Vielleicht aber haben wir hier die Bedeutung, die עטה nach 𝔊 Jer. 43, 12 gehabt hat. Jahwe wird den Verwalter „lausen". Dabei ist natürlich nicht an den wohltätigen Zweck dieser Handlung gedacht, sondern es ist ironisch gemeint, wie wenn wir einem den Kopf waschen. Bei beiden Prozeduren kann man sehr unsanft verfahren. Oft traten uns auch die Tränen in die Augen, wenn die Mutter uns in der Kindheit nach den Spielen im Sand mit dem engen Kamm bearbeitete. Auch im Deutschen ist „lausen" Ausdruck für ein wenig sanftes Umgehen mit einem. Grimm führt in seinem Wörterbuch [2] unter „lausen" u. a. folgende Belegstellen aus der deutschen Literatur an:

> mein herr war ein geschwinder kopf und sahe wol, wie man mir lausen muste (Simpl. 1, 123 Kurz).
>
> ich sahe mit herzlicher lust zu, wie diese den bauren und hernach einander selbst lauseten, daß sie im ganzen lande dominirten und alles ihr war, was ihnen unter die Hände kam (4, 166).
>
> einer sagte von einem strengen mann, man müsse ihm so sehr flehen: darauf sagte ein anderer: ich wolte ihm lieber laussen (Zinkgref apophth. 2, 83).
>
> ich will dir deinen kopf zerzusen
> und anders dann frow Venus lusen (die bäuerin zu ihrem verliebten mann), P. Gengenbach gouchmatt 1203).

---

[1] vgl. unten S. 121.   [2] B. 6. S. 358.

Die herren zogen wider heim, inen fieng an zu grausen.
do sprachen die pauren: den herren wellen wir lausen.
sie kamen zusamen und fiengen an zu schießen,
dess wardt die herren ser übel verdriesen (Zimm. chron.
2, 561, 14).

da werfen sie ihm einen buben nieder, da er sich nichts weniger versieht. wird sie aber schon wieder dafür lausen (Goethe 8, 6).

nun komme mir der erste beste hund aus der stadt, ich will ihn lausen, breit tret ich das vieh (J. Paul flegelj. 1, 81).

wollten sie zausen!
wollten sie lausen! (Goethe 13, 16).

hab in Italia die pfaffen gelaust
und manche republik gezaust (63).

Hat nun Jes. 22, 17 עטה die Bedeutung „lausen“, so scheint mir טלטל weniger „wegschleudern“ zu heißen, denn das geschieht erst V. 18, sondern „hin- und herschleudern“, eben „zausen“, so daß V. 17 zu übersetzen wäre:

„siehe Jahve wird dich zausen, ja zausen,
lausen, ja lausen“.

Hierher wird auch ein Vers gehören, den Lane unter فلى anführt[1]:

أَمَا تَرَانِى رَابِطَ ٱلْجَنَانِ
أَفْلِيهِ بِالسَّيْفِ إِذَا ٱسْتَفْلَانِى

„siehst du mich auch hart im Herz?
ich will ihn mit dem Schwerte lausen, wenn er von mir gelaust sein will“.

18. Cant. 1, 7 bittet die Geliebte den Liebhaber, ihr zu sagen, wo er am Mittag mit seinen Herden rastet: שַׁלָּמָה

[1] a. a. O. S. 2446.

אֶהְיֶה כְּעֹטְיָה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ.

𝔊. μή ποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλας ἑταίρων σου,

Σ. (ως) ῥεμβομένη.[1]

Syr-Hex. ܐܝܟ ܡܬܥܛܦܢܝܬܐ; in margine ܣ ܐܝܟ ܡܛܥܝܐ ܐ ܡܛܥܝܢܝܬܐ

Trg. ולמה דין יהון מטלטלין ביני עדרי בנוי דעשו,

Peš. ܕܠܡܐ ܐܗܘܐ ܐܝܟ ܛܥܝܬܐ ܥܠ ܓܙܪܐ ܕܚܒܪܝܟ.

עֹטְיָה hat viel Kopfzerbrechen gemacht. Die Form ist in der jetzigen Punktation ganz isoliert, die Punktation ist ein Aramaismus. Die sonst auch im Hebräischen erhaltenen Formen mit ׳ werden wie בְּכִיָּה punktiert; vgl. Stade hebr. Gramm. § 214d Anm. Übersetzt man „wie eine sich verhüllende", so denkt man in gezwungener Weise an Gen. 38,14ff.; das Mädchen will nicht als Hure bei den Hirten erscheinen. Budde[2] wendet dagegen auch mit Recht ein, daß der Akkusativ des Gewandes (sowie עליה) fehlten. Wetzstein bei Delitzsch[3] erklärt das Wort nach غضا als „die Verliebte, Schmachtäugige", Bickell[4] nach عشا als עֲשְׁיָה „ohnmächtig". Diese beiden Etymologien stimmen nicht zu den Lautgesetzen. Neuerdings ist wieder beliebt (Hitzig, Nöldeke, Grätz, Siegfried u. a.), כְּטֹעִיָה „wie eine Landstreicherin" zu lesen. Man setzt dann eben עטה—טעה—תעה, was aber ein etymologischer Gewaltstreich ist. Vielleicht wird auch Cant. 1,7 עטה in der Bedeutung „lausen" zu nehmen sein: „warum soll ich sein wie eine lausende bei den Herden deiner Gefährten?" Die Geliebte will eine andre Beschäftigung als sich bei den Hirten herumdrücken und diesen in der Langweile die Läuse suchen, oder sie will lieber ihrem Freund diesen Liebesdienst erweisen.

---

[1] vergl. Field,

[2] KHAT die fünf Megillot, 1898 S. 4.

[3] bibl. Komm. IV. S. 164.

[4] nach Budde.

Gerade im Orient ist es Sitte, daß das Mädchen ihrem Liebhaber diesen Dienst erweist, wenn er seinen Kopf in ihren Schoß gelegt hat. Auch Delila wird es Simson getan haben, als er zwischen ihren Knieen lag (Jud. 16,19). Wellhausen verweist in seinem interessanten Aufsatz über die „Ehe bei den Arabern“[1] auf Ham. 104, 9. 10. Hudh. 219. Agh. IV 134, 18 sqq. und schreibt: „Zuhair al Gu'fi ließ sich von einer gefangenen Sulaimitin lausen; sie band ihm die Locken mit den Fransen einer roten Decke zusammen, auf die er den Kopf gelegt hatte, in dieser Situation wurde er von seinen Feinden vergewaltigt. Ham. 491: ein Steuereinnehmer in der Zeit des Ibn Zubair läßt einer Sulamitin sagen: ‚schick mir deine Tochter‘. Antwort: ‚wenn er sie heiraten wolle, so soll er nur herkommen und sie sich holen, denn er sei ihr ebenbürtig‘. ‚Nein, sie soll uns den Kopf kämmen und mit uns schwatzen‘ (تتحدث)“. Ein von Wellhausen nur halb angeführter V. des Amr b. Madi Kerib lautet nach Lane[2] vollständig;

تَرَاهُ كَالثَّغَامِ يُعَلُّ مِسْكًا   يَسُوءُ ٱلْفَالِيَاتِ إِذَا فَلَيْنَنِى

„Thou seest it (the white hair intermixing with black) like the thagham (a plant) inserted in musk, grieving the lousing women, when they louse me“.

Wir sahen im seitherigen, daß das Zeitwort עטה in zweifacher Bedeutung vorkommt, 1. (sich) einhüllen und 2. lausen. Letztere Bedeutung läßt sich auf keine Weise von ersterer herleiten. עטה „sich einhüllen“ und עטה „lausen“ müssen zwei ganz verschiedene Verben sein. Es ist nun daran zu erinnern, daß der hebräische Buchstabe ע einmal arabischem ع und sodann غ entspricht. Das Zeitwort עטה „sich einhüllen“ kommt von einer √غطو bzw. غطى „bedecken“, so gibt Lane[3]

[1] Nachr. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 12 Juli (No 11) 1893. S. 471 Anm. 3.

[2] a. a. O. S. 2445. [3] a. a. O. S. 2272.

غَطَّى ٱللَّيْلُ فُلَانًا „die Nacht bedeckt jemanden" und غَطَّى عَلَيْهِ ٱلْمِشْمَلَةَ „er bedeckte ihn mit einem Mantel". Es entspricht غطى dem syrischen ܚܛܳܐ, was sich nach Payne Smith[1] nur Jac. 5,20 in der Bedeutung „decken" findet, sonst aber „zerstören" heißt, vgl. Gen. 6,7. 7,14. 23. Ex. 17,14 u.a. Levy[2] gibt als die Bedeutung von עֲטָא freilich nur „einhüllen". Im Assyrischen findet sich eṭu „einhüllen". Dagegen könnte עטה „lausen", wenn es nicht von einem verloren gegangenen oder zufällig in der Literatur nicht erwähnten Substantiv, das „Laus" bedeutet, denominiert ist[3], mit der √ عطو in Zusammenhang gebracht werden. Diese hat nach Lane[4] als Grundbedeutung „die Hände hochheben, um etwas zu nehmen" also „nach etwas langen". Es ist das Verb, das bekanntlich in der 4. Form die Bedeutung „geben, schenken" angenommen hat. Dieses עטה mit ع könnte als Euphemismus für das Kopflausen gebraucht worden sein und vielleicht noch Jes. 22,17. Cant. 1,7 vorliegen. Vom Kleiderlausen gebraucht stände עטה nur Jer. 43,12. Auch فلى wurde, wie wir sahen, von beiden Arten des Lausens gebraucht.

---

[1] a. a. O. sub voce.

[2] Wörterbuch III. S. 634.

[3] Wenn Graf a. a. O. schreibt: Vgl. حطى حطا pediculus, so weiß ich damit nichts anzufangen.

[4] a. a. O. 2084.

Miscellen

Von Eb. Nestle, Maulbronn.

1. Zur Kapiteleinteilung in Joel.

Wo ist 3, 1 = 3, 6 = 4, 1? In diese Scherzfrage läßt sich die Untersuchung kleiden, welche durch die vorstehende Überschrift angedeutet ist. Denn die Joelstelle, die ursprünglich mit 3, 1 zitiert zu werden pflegte, ist später zu 3, 6 und jetzt vollends zu 4, 1 geworden. Meine Untersuchung ist veranlaßt durch die Tatsache, daß durch die „Probebibel" von 1883 und die „Durchgesehene" von 1892 jetzt auch in die deutsche Lutherbibel die Einteilung des Joel in 4 Kapitel eingeführt wurde, die bisher nur in den neueren hebräischen Bibeldrucken ihr unberechtigtes Dasein geführt hatte. Ein schlagenderes Beispiel für die Macht der Tradition und den Aberglauben an die Überlegenheit der hebraica veritas läßt sich nicht denken.

Die jetzt gebräuchliche Kapiteleinteilung der Bibel ist, nach allem was wir wissen, durch Stephan Langton, Professor in Paris, später Erzbischof von Canterbury, um den Anfang des 13. Jahrhunderts gemacht worden. Und zwar selbstverständlich für die lateinische Bibel. Und erst von den lateinischen Bibelhandschriften und Bibeldrucken aus ist sie dann auch in die Handschriften und Drucke in andern Sprachen übergegangen, und so auch in die hebräischen. Es war also ein Proton-pseudos, wenn es im Be-

richt über die Arbeit der Revisionskommission (Probebibel S. LXIV) heißt:

„Die Kapitelverschiebungen wurden, wo es anging, aufgehoben, (vgl. z. B. 1. Mos. 32, 1. 2), um so mehr, da man durch fetten Druck der Anfangsbuchstaben den Zweck einer solchen Verschiebung ersetzen konnte. Auch die Verszählung und Versabteilung wird man in einzelnen Fällen geändert finden, was jedoch nur nach jedesmaligem Beschluß der Konferenz und zu dem Zweck geschah, die Verse der deutschen Bibel mit dem ebräischen oder griechischen Texte in Übereinstimmung zu bringen; vgl. z. B. Joel 4, 1—21, ferner eine Stelle, in der die Änderung der Verszählung zugleich eine eigentliche Textesberichtigung ist, nämlich Haggai 1, 15. Dagegen wollte man die Verseinteilung selbst nicht aufheben, obgleich die Lutherischen Originalausgaben nicht nach dieser für das Neue Testament erst nach Luthers Zeit aufgekommenen Abteilung, sondern nach größeren Absätzen gedruckt sind."

Welche Ausgabe des „ebräischen" Textes für die Revisionskommission maßgebend war, ist nicht gesagt; vielleicht die nächste beste von Hahn oder Theile, oder wenn's hoch kommt von Bär, dessen kleine Propheten 1878 erschienen.

Die Faksimiles hebräischer Bibelhandschriften zeigen, daß auch schon die ältesten gewisse Abschnitte haben, die aber mit den Langton'schen Kapiteln durchaus nicht zusammenfallen. Ebenso ist es mit den griechischen und lateinischen Bibelhandschriften. Der griechische Codex Vaticanus z. B. hat im Joel 3 Kapitel (bei 1, 1. 12. 3, 9), der lateinische Amiatinus der Vulgata 5 (bei 1, 1. 2, 1. 15. 28. 3, 1); die von J. M. Caro 1688 veröffentlichten und von Sabatier 1750 wiederholten „Capitula" der altlateinischen Bibel gar 14.

Welchen Anhaltspunkten Langton folgte, ist mir nicht bekannt; genug, daß er Joel in 3 Kapitel zerlegte, die Robert Stephanus 1555 in 20, 32 und 21 Verse verteilte. So zerfällen denn alle mir bekannt gewordenen lateinischen

Bibeln den Joel in diese 3 Kapitel von 20, 32 und 21 Versen. Ebenso die heutigen englischen Bibeln, ebenso weitaus die meisten Septuagintaausgaben. Ebenso hielt es die erste deutsche Lutherbibel mit Verseinteilung (Heidelberg 1568), und halten es noch lange die Lutherschen Bibeln, bis ins 18. Jahrhundert hinein. Ein Grund von dieser Einteilung abzuweichen ist auch schlechterdings nicht einzusehen.

Da kam nun — wann? weiß ich nicht, und warum? weiß ich auch nicht — in den Lutherbibeln eine Dreiteilung in 20, 27 und 26 Verse auf, z. B. in den Canstein'schen Drucken, indem 2, 28 zu 3, 1 und dem entsprechend das alte 3, 1 zu 3, 6 gemacht wurde. Die alte Überschrift „das drittte Kapitel" hat man aber vor dem neuen 3, 6 beibehalten.

Endlich ist in der Probebibel von 1883 und der Durchgesehenen von 1892 das ursprüngliche 3, 1 und nunmehrige 3, 6 zu 4, 1 gemacht worden, um die Verse der deutschen Bibel mit dem hebräischen Text in Übereinstimmung zu bringen! Mit welchem?

Hätte die im Halle'schen Waisenhaus tagende Revisionskommission auch nur die hebräische Bibel nachgeschlagen, welche in demselben Waisenhaus 1720 von Joh. Heinr. Michaelis herausgegeben wurde, so hätten sie schon in der Praefatio c. 2. § 5 eine Anmerkung über die Verschiedenheit der Kapiteleinteilung gefunden, speziell aber zu Joel „4, 1" der jetzigen hebräischen Drucke die Bemerkung:

Sequimur diuisionem Capitum, prout est in 7. 17. 18. 22. 24 Ber. At caput III hic demum auspicantur 6. 11, 13. 19. 20. idemque contra usque ad nostrum c. 4, 9 continuant 11. 14. 15. 16. 21. 23.

Was diese Zahlen bedeuten, sagt die Vorrede:

Es ist

7 = Bomberg's rabbinische Bibel von 1618.

17 — Athias-Leusden, Amstelod. 1667.
18 — David Clodius, Francof. 1676.
22 — Venedig, Bragadina 1678.
24 — Opitius, Kiel 1709.
Ber — Jablonski, Berlin 1699.

Mit andern Worten: der älteste hebräische Bibeldruck, der 3, 1 zu 4, 1 machte, stammt nach dieser Quelle aus dem Jahr 1618. Die andern Ausgaben welche, wie die Lateiner etc., hier das dritte Kapitel beginnen, sind

6 — Bomberg's erste rabbinische Bibel, von Felix Pratensis 1517.
11 — Antwerper Polyglotte 1571.
13 — Polyglotte des Vatablus 1587.
19 — Rob. Stephanus, Paris 1546. 24°.
20 — Bomberg 4.° Venedig 1521.

In meinem Exemplar von Michaelis ist nicht ganz deutlich ob man „6. 11" oder „6—11" zu lesen hat; in letzterem Fall kämen — nach Abzug von dem oben aufgeführten 7 — noch hinzu

8 — Buxtorf, Basel 1620.
9 — Bomberg, Venedig 1518. 4°.
10 — Robert Stephanus, Paris 1543. 4°.

Jedenfalls kommen noch die Ausgaben hinzu, welche bis „4, 9" das dritte Kapitel ausdehnen, d. i.

11 — Antwerper Polyglotte (s. o.).
14 — Elias Hutter, Hamburg 1587.
15 — Walton's Polyglotte, London 1657.
16 — Arias Montanus, Leipzig 1657.
21 — Venedig, Bragadina 1614.
23 — Frankfurt, Hartmann 1595.

Sogar 5 Kapitel werden dem Buch Joel gegeben, indem ähnlich wie in den vorstehenden Ausgaben bei „4, 9" ein neues Kapitel begonnen wird,

In der großen Amsterdamer rabbinischen Bibel von 1724/7 (Strack's Einl. § 83, 5, g) und in der Mantuaner Bibel von 1742/4 (Strack § 82, 4).

Diese letztere Mitteilung verdanke ich H. L. Strack, der mir noch schreibt, daß auch Jacob b. Chajjim in seiner rabbinischen Bibel 4 Kapitel habe. Bei כי הנה בימים ההמה stehe am Rande ד und in der Schlußmassora unter יד Nr. 26 sei gesagt, daß die Merkwörter für das dreimalige Vorkommen der Form ידו bei Joel ד — „4, 3" zu finden seien.

Demnach hätte also die erste rabbinische Bibel von 1517 die alte Dreiteilung beibehalten, die zweite von 1524/5 die Vierteilung eingeführt. Offenbar im Zusammenhang mit dieser Vierteilung steht die oben genannte zweite Dreiteilung, welche lange in den Lutherschen Bibeln herrschte, die bei 2, 28 das dritte Kapitel begann und diesem 26 Verse gab. Wir haben also

	I	II	III	IV	V	
1)	20.	32.	21.			(lateinisch; etc.).
2)	20.	27.	5.	21.		hebräisch 1524(5).
3)	20.	27.	26.			deutsch (Canstein).
4)	20.	27.	13.	13.		(Frankf. 1595 etc.)
5)	20.	27.	5.	8.	13.	(Amsterdam, Mantua)

Mai-Bücklin (Frankfurt 1716) bemerkt zu „3, 1".

Bomb. 4, Bas. Hisp. hic pergunt Cap 3 demum v. 1. Cap. 4 inchoant. Stier und Theile sagen zu „4, 1": „Kap. 4, 1—21 gewöhnlich Kap. 3, 6—26" und teilen nun gar auch den lateinischen und griechischen Text dem entsprechend in 4 Kapitel. Zu „3, 1" haben sie: „3, 1—5 vulgo 2, 28—32; et cap. 4 vulgo cap. 3." Ich sehe nicht ein, warum wir nicht zu diesem „vulgo" zurückkehren sollten.

Auf dem Gebiet des Griechischen Neuen Testaments ist hinsichtlich der Verszählung jetzt so ziemlich Einigung er-

reicht; es wäre an der Zeit sie auch für das A.T. anzustreben. Die englische RV hat in diesem Fall wieder viel richtiger gehandelt als die deutsche Revisionskommission. Zu 2, 28 setzte sie auf den Rand [Ch. 3, 1 in Hebr.]; ebenso zu 3, 1 [Chr. 4, 1 in Hebr.] und bemerkt im Vorwort ganz richtig: Occasionally the divisions of the chapters in the Authorised Version differ from those in the common Hebrew Bibles. In such cases the variations are given in the margin.

Daß man bei einer solchen Revision nicht mehr die deutschen Bibeln nach den hebräischen Drucken modeln dürfte, wird inbetreff der Kapitel durch das Vorstehende erwiesen sein. Für das A.T. hat die lateinische des Robert Stephanus von 1555 maßgebend zu sein, wie für das N. T. seine griechisch-lateinische Ausgabe von 1551. Über ihre sinngemäße Anwendung sollte man sich leicht einigen können.

Daß die mir zur Verfügung stehenden Kommentare zu Joel keine Silbe über die Verschiedenheit der Texteinteilung haben, sei zum Schluße noch bemerkt. Nur Eug. de Savoureux, Le prophète Joël ... publié par A. J. Baumgartner, Paris 1888 sagt S. 117 zum Anfang von c. „3.“: „ce court chapitre, que nos versions ajoutent quelquefois au précédent (dont il forme aussi les versets 28—32).“ Auch er geht also noch von der verkehrten Anschauung aus, als ob die hebräische Einteilung die ursprüngliche sei.

2. *Jes. 14, 19.*

Zu diesem Vers schreibt Duhm[1], es sei “mit כנצר an der jetzigen Stelle nichts anzufangen ...; das νεκρὸς der LXX ist nichts und führt zu nichts”.

Marti: “נֵצֶר ist wie 11, 1 zu fassen, doch ist die Vermutung

Schwally's ZATW 1891, 258 es sei כְּנֵפֶל wie eine Fehlgeburt zu lesen beachtenswert."

Ich komme auf das Wort aus Anlaß der noch nicht genügend erklärten Bezeichnung Jesu als Nazarenus (Mt. 2, 23).

Die hebräischen Wörterbücher geben dem nur viermal vorkommenden Wort einstimmig und ausschließlich die Bedeutung Schößling, und führen nicht an, daß LXX hier νεκρός, Aquila ἰχώρ, Symmachus ἔκτρωμα, Targum יחט, also auch „Fehlgeburt" haben. All diese Zeugen haben also etwas anderes als Sprößling hier gefunden. Hieronymus schreibt, wie Field anführt:

Projectus est autem quasi sanies, quae hebraice dicitur *NESER*, quam Aq. ἰχῶρα interpretatus est, tabem videlicet et paedorem; quam Symmachus ἔκτρωμα i. e. abortivum, LXX mortuum, Theod. germen. Und an einer andern Stelle schreibt er dem Aquila die Übersetzung zu quasi sanies polluta.

Daß dies hebr. Wort oder ein ihm ähnliches in der Tat eine derartige Bedeutung hatte, wird durch das bestätigt, was Levy's Chaldäisches Wörterbuch II, 126 unter נִצְרָא anführt:

> jer. Schebiith cap. 4. g. E. wird נצירי ישראל (Jes. 49, 6 im Kethib) durch: נפלים erklärt, d. h.: auch die Aborte der Israeliten werden in der zukünftigen Welt wieder aufleben.

Das syrische Wörterbuch kennt ܢܨܪܐ mit der Bedeutung 1) haemorrhoides 2) surculus (Jes. 11, 1).

In Kirchers Konkordanz fehlt die Stelle unter נצר und im Register unter νεκρος. Ist νεκρος Übersetzung von פגר, das als בגד dann unter ἱμάτιον noch einmal erscheinen würde? Nein. Das Wort, an das LXX, Aquila und Hieronymus dachten, gibt Jastrow's Dictionary 929:

נֶצֶל, נ׳ m. [that which is thrown away], decayed

matter, esp. (in levitical law) liquid and coagulated portions of a corpse. Ohol. II, 1, Naz. VII, 2. Y. ib. VII, 56^{b} bot. איזהו נ׳ בשר המת שנתוק ומוהל וכ׳ (Ar. שנצל) what is netsel (in levitical law)? A corpse which is dissolving &c., v. מוהל; Bab. ib. 50^{a} איזהו נ׳ בשר המת שקרש ומוהל שהרתיח a secretion from a corpse which became coagulated, and a liquid secretion exposed to heat. Tosef. Ohol. III, 6; a. e.

Vgl. auch nach Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch 263

נְצוֹלָה h. f. Abgefallenes.
נְצוֹלֶת h. f. Abfall.
נָצַל h. zergehen.
נֶצֶל h. m. Zerfließendes, Fäulnis.

Wir haben hier wieder ein Beispiel, daß ein bisher nur im Neuhebräischen belegtes Wort schon von der Septuaginta und Hieronymus bezeugt ist; aber auch einen Beleg, wie rasch unsere Kommentare und Wörterbücher arbeiten.

3. *Eine Abbildung des Königs Manasse im Stier.*

Zu der Folterung des Königs Manasse noch einmal das Wort zu ergreifen, nachdem Bacher in der Revue des Etudes Juives No. 45, 291—295, und Krauß in dieser Zeitschrift 23, 326—336, so ausführlich auf meine Mitteilungen (22, 310, 23, 337) eingegangen sind, veranlaßt mich einzig und allein der Umstand, daß ich auch hier auf eine alte Abbildung derselben hinweisen möchte, die allem Streit darüber ein Ende macht, wie die Alten sich dieselbe vorstellten. In meinen Septuagintastudien IV (Maulbronner Programm 1903) konnte ich S. 8 eine Stelle Coteliers in seiner Ausgabe der apostolischen Väter anführen, wo er die Legende bespricht, an den Stier des Phalaris erinnert und dann beifügt:

> Enim vero post haec scripta venit in manus meas S. Gregorii Nazianzeni Codex MS. optimae notae ac venerandae antiquitatis, qui ditissimam magni Regis Bibliothecam ditiorem facit; atque octingentorum fere annorum; scriptus magna arte temporibus Leonis Imperatoris filii Basilii, Macedonis et Eudociae Augustaei ut et Alexandri fratris Leonis, in quo codice circa finem, non sine voluptate vidi figuram Manassis regis in tauro aeneo positi.

Mit meinen Hilfsmitteln hatte ich keine Gelegenheit festzustellen, welche Handschrift der Pariser Bibliothek das sei; fügte aber schon a. a. O. hinzu, daß ein Faksimile dieser Darstellung gewiß viele Leser um so mehr interessieren würde, je unbekannter die ganze Erzählung bisher gewesen sei.

Sofort nach Empfang meines Programms hatte O. v. Gebhardt in Leipzig die Freundlichkeit mir mitzuteilen, daß der von Cotelier erwähnte Codex der Paris. 510 aus dem 7. Jahrhundert sei. „Er wird ausführlich beschrieben von Bordier, description des peintures .... contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale (1883) p. 62—89".

Es wäre sehr nett, wenn die Revue des Etudes Juives, die in Paris erscheint u. Bacher's Arbeit über Le taureau de Phalaris dans l'Agada brachte, oder gar diese Zeitschrift zur Beleuchtug der Ausführungen von Krauß und mir dies Faksimile bringen könnte.

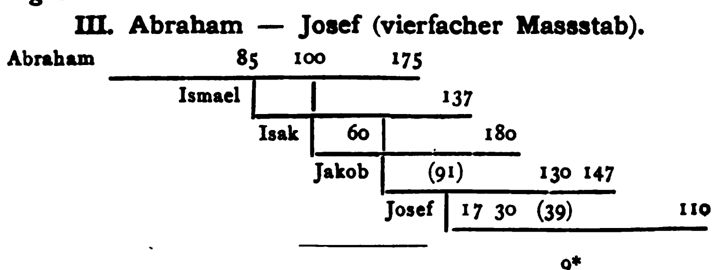
4. *Die Synchronismen der Genesis in graphischer Darstellung.*

Als ich unlängst einmal wieder die Patriarchengeschichte im Buch der Jubiläen las, war ich überrascht, daß dasselbe den Tod der Rebekka und des Isaak erst nach dem Verkauf

des Josef nach Ägypten ansetzt. Aber das Buch der Jubiläen hat recht, und so war mir meine Überraschung ein Beweis davon, wie wenig uns unsere biblischen Geschichten und Kommentare eine klare Vorstellung von den Synchronismen der Genesis geben, während sich dieselben doch durch eine graphische Darstellung aufs beste zur Anschauung bringen lassen. Ich verschaffte mir also sogenanntes Millimeterpapier (gegittert) und mit wenig Arbeit waren die folgenden Tabellen hergestellt. Sie legen den massoretischen Text der Genesis zu Grunde; wer will, kann sie leicht mit Septuaginta und Samaritaner ergänzen. Die in Klammern geschlossenen Zahlen sind in der Genesis nicht ausdrücklich angegeben, sondern nur errechnet. Wer Lust hat, möge ähnliche Tabellen für die Jubeljahre des Jubiläenbuches aufstellen.

Um nur ein par Beispiele zu nennen: wem ist es gleich gegenwärtig, daß Henoch, der 7. von Adam, unmittelbar nach diesem von der Erde scheidet, oder daß Adam selbst noch die 9. Generation erlebt (Lamech)? Wer stellt sich vor, daß Esau und Jakob bei der Segnung durch Isak mindestens 70jährig waren, dieser selbst aber danach noch ein halbes Jahrhundert lebt! Derlei Dinge zeigt eine solche graphische Darstellung mit einem Blick. Von der zweiten Reihe der Patriarchen starben alle außer Eber, auch Abraham, vor Sem; Abrahams Großvater Nahor sogar vor Noah, fast gleichzeitig mit Peleg und Arphaksad. Eber überlebt sogar den Ismael noch.

III. Abraham — Josef (vierfacher Massstab).



I. Adam — Noah (Flut).

Jahre der Welt											
Geburt	130	235	325	395	460	622	687	874	1056	1556	
Tod	930	987	1042	1140	1235	1290	1422	1651	1656	2096	

Adam	130	800	930
Seth	105	807	912
Enos	90	815	905
Kainan	70	840	910
Malaleel	65	830	895
Jared	162	800	962
Henoch	65	300	365
Methusalah	187	782	969
Lamech	182	595	777*
Noah	500	100	
	Sem	Flut	

II. Noah (Flut) — Abraham (doppelter Massstab).

Flut

Jahre der Flut — Geburt: 35 65 99 129 161 190 220 290 348?

Tod: 338 339 350 368 391 425 448 465 468 500 529

Noah 500 100

Sem 100 500

Arpachsad 35 403 (448)

Selah 30 403 (433)

Eber 34 430 (464)

Peleg 30 209 (239)

Reu 32 207 (239)

Serug 30 200 (230)

Nachor 29 119 (148)

Tharah 70 (135) 205

Abraham 175

5. *Ein Vorgänger Goethe's über den zweiten Dekalog.*

„Der jahw. Dekalog wird in Ex. 34, 14—26 gesucht. Den ersten Vorgang, aus diesem Abschnitt einen Dekalog zu gewinnen, hat Goethe gegeben („Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen, 1783; erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bundes?). Unabhängig von ihm hat Wellhausen diese Sache wieder in Angriff genommen (erster, jetzt zurückgenommener Versuch der Lösung Wc 87, A. 2), und zuletzt (Wc 331 ss.) folgendes als jahw. Dekalog hergestellt:

I. Du sollst keinen fremden Gott anbeten.

II. Gußgötter sollst du dir nicht machen."

u. s. w.

So berichtet Holzinger in der Einleitung in den Hexateuch (1893) S. 217. Auch im Kurzen Hand-Kommentar von 1900 (S. 119f) hält er daran fest, daß in Ex. 34, 11—26 ein Dekalog steckt, mit dem Ergebnis: „der von J in Kap. 34 mitgeteilte Dekalog ist älter als der von E in Kap. 20; aber dieser Dekalog von E weist Spuren einer Grundlage auf, die älter ist als der Dekalog von J."

Um so lehrreicher ist die meines Wissens von den alttestamentlichen Forschern bis jetzt noch gar nicht beachtete Tatsache, daß schon ein alter griechischer Theologe in Ex. 34 einen Dekalog erkannte und dem von Ex. 20 vorordnete.

In der jetzt sogenannten „Tübinger Theosophie", die Karl Neumann entdeckte (s. Zeitschrift für Kirchengeschichte 4, 1880, S. 284 ff) und Karl Buresch herausgab (Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anhange, das Anekdoton Χρησμοι των Ελληνικων θεων enthaltend; Leipzig, Teubner 1889) lautet § 58 (S. 116) wörtlich so:

"Οτι δύο δεκάλογοι ὑπὸ Μωσέως ἐγράφησαν προ-

τάξει τοῦ ὄντως θεοῦ. ὧν ὁ πρῶτός ἐστιν οὗτος· τοὺς βωμοὺς αὐτῶν καθελεῖτε καὶ τὰς στήλας < αὐτῶν > συντρίψετε καὶ τὰ ἄλση < αὐτῶν > ἐκκόψετε καὶ τὰ κλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν κατακαύσετε πυρί. οὐ γὰρ μὴ προσκυνήσητε θεῷ ἑτέρῳ. ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα, θεὸς ζηλωτής ἐστι, καὶ τὰ ἑξῆς.

ὁ δὲ ἕτερος δεκάλογός ἐστιν οὗτος· ἐγώ εἰμι κύριος, ὁ θεός σου, ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας. οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.

Unsere Achtung vor diesem Anonymus wird noch steigen, wenn ich auch noch § 59 hersetze:

Ὅτι ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ ψαλμῷ ἐξ ἐπερωτήσεως ἀπόκρισις θεία φέρεται δεκάλογον ἔχουσα.

In dieser Beobachtung zum 15. Psalm bildet er einen Vorgänger zu Ewald (vielleicht auch zu andern), von dem Delitzsch sagt: „Ewald zählt 10 Sätze, auf welche hier das ganze Leben der Frommen zurück geführt werde, aber sicherer beabsichtigt ist jene 3×3."

Ich will auf die ganze Sache, die weitere Untersuchung in hohem Maße verdient, nicht eingehen; es wird niemand reuen, das Tübinger Anekdoton und die Untersuchungen des früh verstorbenen Buresch, die ihr vorangehen, selbst einzusehen.[1]

6. *Acht Söhne Japheths in Gen. 10.*

S. Krauss schreibt in der Jewish Encyclopedia'4, 86 (1903):

> Augustine ("De Civitate Dei," XVI, 3) had a text in Gen X, 2 in which not seven but eight sons of Japheth were mentioned, a reading that is found in none of the known texts.'

In meinem Artikel Septuagint schrieb ich 1902 in Hastings' Dichtionary of the Bible 4, 449:

[1] Nur anmerkungsweise führe ich an, daß nach Brinkmann (Rheinisches Museum 51,278) Aristokritos der Verfasser dieser Theosophie ist.

> The Law offers the smallest number of differences; but beside some famous additions as Gen 4, 8, the second Καιναν 10, 22. 24 11, 12. 13 . . . there are smaller additions of interest as 8 sons of Japheth for 7 in Gen 10: 11 nations for 10 in Gn 15, 19. 20 . . . 5 sons of Dedan for 3 in 25, 3; 13 heinous offences for 12 in Dt. 27.

Da auch in Ball's Bearbeitung der Genesis in den SBOT und in unsern neuen Kommentaren der 8. Sohn nicht angegeben wird, so mögen einige Zusammenstellungen gestattet sein.

Selbst Lagarde's Lucian ließ και Ελισσα als Sohn Japheths zwischen Javan und Tobal stehen. Von Handschriften hat ihn nach Holmes-Parsons nur 56 getilgt („erasa"), von Ausgaben nur die Complutensis. Die Stellen aus Augustin (a. a. O. 416F, 418E cuius filii octo nominati sunt; cum filii Japhet octo numerantur) führte schon Sabatier an.

Ein älterer Zeuge liegt in der neuerdings von Lagarde, Mommsen und Frick veröffentlichten Origo generis humani vor, in der es heißt:

> Jafet genuit primum . . . Quintum Elisa id est ad me veni; ex ipso Siculi . . . . . Octavum Thiras id est Lanciator.

Ebenso in den in Frick's Chronica minora fehlenden Genealogiae totius bibliothecae (bei Lagarde, Septuaginta-Studien II, 9):

> quintus filius Jafet Elisa dictus est, id est a me venisti . . . . hii sunt octo filii Japhet, nepotes Noe.

Merkwürdig ist, daß auch der Liber Generationis (des Hippolytus, bei Frick S. 10) acht Namen hat; aber er läßt mit dem hebräischen Text den Elisa an 5. Stelle weg, ergänzt aber nach 'Thiras unde Thraces' noch

Caetthyn, unde Macedones.

Dieselbe Ergänzung findet sich als Χεθθειμ, Χευοθιειμ Χευοθαλιειμ bei Holmes-Parsons in den Hdss 58. 106. 107 zwischen Θαρσεις und Κητιοι in V. 4. χευοθηειμ nach Lagarde's Genesis graece dort auch in z = 44.

In der offenbar aus 135 (= r bei Lagarde) stammenden Note heißt es bei ἐλισα zu V. 2 ἀφ' οὗ Αἰολεῖς, bei χετιειμ (zwischen Tharsis und Kitioi zu V. 4) ἀφ' οὗ Κύπριοι (so!). Nachher zählt Hippolytus ausdrücklich 15 Stämme als von Jafet abstammend.

Die Übereinstimmung der Handschriften 44. 58. 106 mit Hippolytus ist sehr bemerkenswert. Man darf Minuskeln nicht verachten.

Bei Hippolytus sind die 8 Söhne Japheths um so merkwürdiger, als er nachher mit dem massoretischen Text den zweiten Kainan wegläßt. Ebenso scheint die Reihenfolge (V. 17) Araceum et Euueum (Frick S. 18) und (S. 22): Asarmot .. Duran .. Derra [= Ιαραδ Swete] .. Ezei .. Declam (V. 28f) und die Weglassung des Jobab (V. 28) sonst nicht bezeugt.

Es wäre an der Zeit einmal einen vernünftig eingerichteten, geschichtlichen Kommentar zur Völkertafel zu erhalten.

7. *Nicht nachgewiesene Bibelzitate.*

In manchen alten Schriften kommen Bibelzitate vor, die noch nicht nachgewiesen sind. Es wäre verdienstlich, einmal eine Zusammenstellung derselben zu machen. Vielleicht führt eine solche weiter. Beispielsweise:

In den Acta Silvestri, die Combefis 1559 herausgab,[1]

[1] Sancti Silvestri Rom. antistitis acta antiqua probatiora. ex duplici ... vetusto Codice Frater Franc. Combefis Ordinis F. F. Praedicatorum Congregationis S. Ludouici eruit, Latio reddidit, partim vindicauit. Parisiis M. DC. LIX. Trotz dieser Jahreszahl ist diese Schrift, wie die

findet eine Disputation zwischen Silvester und zwölf der gelehrtesten Juden seiner Zeit statt, bei welcher nur die von den Juden anerkannten Schriften zu Belegstellen benutzt werden sollen. Man erwartet also um so genauere Zitate. Trotzdem zitiert Silvester nicht bloß Sap. 2, 12 mit der Lesart Δήσωμεν τὸν δίκαιον, sondern sagt auch:

1) ὅτι δὲ ἀκάνθαις στεφανωθήσεται (nämlich Jesus) προείρηκεν Ἱερεμίας· Ἀκάνθαις τῶν ἑαυτοῦ παιγμάτων ὁ λαὸς οὗτος περιεστοίχησέν με.

Schon Combefis bemerkt am Rand (S. 300): Loci obscuri. Weiter heißt es in demselben Zusammenhang:

2) ὅτι δὲ τοῖς δεσμοῖς αὐτῶν δεθήσεται καὶ σταυρωθήσεται ἐπὶ ξύλου παρὰ τῶν Ἰουδαίων, λέγει ὁ Ἔσδρας. Ἐδήσατέ με, οὐχ ὡς πατέρα· τὸν ῥυσάμενον ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου. κράζοντες ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ κριτοῦ ἐταπεινώσατέ με· κρεμασθέντα ἐπὶ ξύλου παρεδώκατέ με.

3) ὅτι δὲ ταφήσεται, Ἱερεμίας λέγει·
Ἐν τῇ ταφῇ αὐτοῦ ζωοποιήσονται [so] οἱ νεκροί.

Zur Rechtfertigung für letzteres wird dann auf Matth. 27, 52 verwiesen.

Dies drei Zitate aus einer einzigen Schrift, die ich noch nicht nachweisen kann.

Seitenzählung (259—346) ausweist, nur der zweite Teil von Illustrium Christi Martyrum lecti triumphi, Vetustis Graecorum monumentis consignati. Ex tribus antiquissimis Regiae Lutetiae Bibliothecis, F. Franc Combefis ... produxit ... Parisiis M. D. LX. (S 1—252.) Der erste Teil, dessen Vorrede XII Kal. Decembr. anni M. D. LIX datiert ist, zeigt also eine spätere Jahreszahl als der zweite.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Ex. 20,4. Deut. 5,8.

Jülicher, Die Quellen von Ex. 7,8—24,11 J.p. Th. III 1882 behauptet, die in Ex. 20,4 sich findende Dreiteilung der Welt habe ihr Analogon in Deut. 4,17f. In Wahrheit findet sich dort eine Vierteilung der Tierwelt, wie solche seit deuteronomischer Zeit öfter bezeugt ist, so Ez. 38,20. I. Kö. 5,13. Lv. 11,2.9.13.41.46. Ge. 9,2.[1]

Man darf nicht meinen, die Zufügung von רמש האדמה in Dt. 4,17f. sei nur dem Prinzip des Parallelismus zu danken, etwa wie in Job 11,8f., wo die mittlere der 3 vertikalen Weltschichten, die Erdscheibe, in Wasser und Land gespalten ist (anders als Hag. 2,6., cf. auch Job 26,5—8). Denn sonst findet sich im Deut. stets nur eine Zweiteilung der Welt in Himmel und Erde, nicht nur 3,24. 4,26. 11,17. 28,26. 30,19. 31,28. 32,1, sondern auch 4,39 Jos. 2,11 wo der Zwang des Parallelismus nicht vorliegt und, wenn der Verfasser eine Dreiteilung der Welt gewohnt wäre, die Herrschaft Gottes von dem 3. Weltteil ausgeschlossen würde! Vergleiche auch Deut. 4,36, wo neben den wunderbaren Offenbarungstaten Gottes im Himmel und auf Erden das Meerwunder (Dt. 11,4) unerwähnt bleibt. — Im ganzen Deut. kommt — abgesehen vom Dekalog — nur 1 Dreiteilung, u. z. der Tierwelt, vor, c. 14,3—20. Nun ließe sich freilich denken, daß auch Ex. 20,4 Dt. 5,8 nur von den Tieren der 3 Weltteile spricht (cf. Budde zu Jud. 5,20, Reste 54,

[1] **Eine Vierteilung der Welt selbst finde ich nur noch Hag. 2,6: Die vertikalen und horizontalen Welthälften: Himmel und Erde, Wasser und Land. Dagegen Am. 9,2f. liegen 2 unzusammenhängende Zweiteilungen vor.**

A. 2., gegen Baentsch z. St.), besonders da Dt. 4, 19 (cf. 17, 3) neben den Tieren die Himmelskörper zu erwähnen für nötig hält. Aber Dt. 14 ist spätdeuteronomistisch! — Überhaupt finden sich in der gesamten vorexilischen Literatur, soviel ich sehe, nur 2 Beispiele für eine Dreiteilung der Welt: 1) Zph. 1, 3 (wenn man, wie oben Ez. 38. 20., den Menschen nicht mitrechnet); dort wird aber nicht die Welt, sondern nur פני האדמה eingeteilt, diese also auf 4 Gattungen Lebewesen verteilt. 2) Hos. 4, 3; hier ist aber mindestens αβ. b. ein Zusatz. Denn das ב distinctionis ist ein sicheres Kennzeichen für P im Hexateuch, cf. Holz. Einl. 341, und auch die Bedeutungen „bis auf" (Wellh., kl. Pr.) und „mitsamt" (Nowack) für das 'ב von בחית und ובעוף sind, soviel ich sehe, jung. Ferner יאספו zeigt, daß die Tiere in αβ. b. nicht vor Trauer vergehen, was allein im Zusammenhange möglich ist (Wellh. kl. Pr. z. St.), sondern zur Strafe für des Volkes Sünden hingerafft werden, im Gegensatz zu 13, 8!

Ist demnach eine Dreiteilung der Welt vor dem Exil nicht sicher zu belegen, so ist sie es desto häufiger in späteren Schriften — trotzdem sie sich in das Schema des Parallelismus so schwer eingliedern läßt, cf. Ge. 1, 6—10 28 b. Js. 40, 12 a. Am. 9, 6. (Nah. 1, 3 b. 4?) ψ. 8, 8 f. 33, 6—8. 69, 35. (77, 17 ff?) 89, 10—12. 96, 11. 135, 6. 136, 5 f. 139, 8 f. (Erde = Ost + West, teils wegen Parallelismus, teils weil an den Enden der Erde kein ארץ ist) Job. 11, 8 (s. o.) 26, 5—8. Spr. 30, 19. Neh. 9, 6; — vielleicht auch Spr. 3, 20 f. I Chr. 16, 31 der Idee nach.

Demnach stammt Ex. 20, 4. Dt. 5, 8 schwerlich von dem Deuteronomiker selbst, sondern erst von einem exilischen Deuteronomisten.

H. Fuchs.

נַבְלוּת*

Ein Beitrag zur hebräischen Grammatik und Lexikographie.

Das Hapaxlegomenon נַבְלוּת Hos. 2, 12 (LXX ἀκαθαρσία, Hier. stultitia, P. [illegible], T. Jonathan קְלָנָא, Arabs عَوْرَة) wird gewöhnlich von נָבֵל II (Ges.-Buhl 13; Siegfried-Stade), töricht sein, Pi. verunehren, beschimpfen, schänden, abgeleitet und als Feminin-Bildung auf וּת betrachtet. Gegen diese Ableitung und Bildung scheint mir aber die Bedeutung des Wortes zu sprechen. Denn נַבְלוּת kann hier nicht eine allgemeine und abstrakte, sondern muß nach dem Zusammenhang eine ganz spezielle und konkrete Bedeutung haben, nämlich (weibl.) Scham, pars obscoena feminae, wie bei Siegfried-Stade, Ges.-Buhl, Marti, Dodekapropheton richtig angegeben ist. Man beachte nur Kap. 2, 5, das unmittelbar vorhergehende לְכַסּוֹת אֶת־עֶרְוָתָהּ, אֲגַלֶּה in Verbindung mit לְעֵינֵי und parallele Stellen bei Jes. 47, 3; Jer. 13, 26; Ez. 16, 37.

Diese konkrete Bedeutung des Wortes נַבְלוּת läßt sich nach meiner Ansicht nur äußerst gezwungen von נָבֵל II herleiten. Ich möchte daher in נַבְלוּת lieber eine Nominalbildung mit dem Praefix na, eine نَفْعَل-Form, sehen vom Stamme בלת, der im Assyrischen sich erhalten hat. Zu בלת balâtu bemerkt Delitzsch, Assyr. Handwtb.: wahr-

scheinlich überströmen. Baltu 1) überströmende Fülle, Kraft oder Pracht 2) Reichtum 3) Scham (vgl. Kuzbu), Schamteile des Mannes und des Weibes bes. Höllenf. Obv. 60, 61.

Ist meine Herleitung richtig, so hat der bisher im Hebräischen einzig dastehende Vertreter der نَفْعُل-Form נַפְתּוּלִים* Gn 30, 8 in נַבְלוּת einen Genossen, einen Bruder bekommen.

Über Nomina mit praeformativem na- möge man die Artikel von Barth in ZA II (1887) S. 111 und von Jensen in ZDMG XLIII (1889) S. 192 nachsehen. Wenn das Barthsche Gesetz auch für das hebräische נַבְלוּת seine Geltung haben sollte, so wäre die ursprüngliche Bedeutung von נַבְלוּת Ort oder Sitz der Scham, Ort oder Sitz der strotzenden Fülle, der Geilheit.

Worauf es mir hier ankam, war, auf eine andere mögliche und mir wahrscheinlichere Ableitung des Hapaxlegomenon hingewiesen zu haben.

Admont, den 17. März 1904.

P. Placidus Steininger O. S. B.

Miscellen.

Von Synodalvikar Alfred Zillessen in Simmern.

1. Esr 2,65 — Neh 7,67 — Esdr 5,41.

Auf die Frage, ob die משררים und משררות hier an ihrem Platze sind oder nicht, soll nicht eingegangen werden. Aber welche Zahl am Schluß ist richtig?

Esr 2,65 מאתים.

Neh 7,67 מאתים וארבעים וחמשה.

Esdr 5,41 διακόσιοι τεσσεράκοντα πέντε.

Man vergleiche im folgenden Vers:

Esr 2,66 מאתים ארבעים וחמשה.

Neh 7,68 (unter dem Text) מאתים ארבעים וחמשה (augenscheinlich nach Esra ergänzt) —

Esdr 5,42 (ἡμίονοι) διακόσιοι τεσσεράκοντα πέντε.

Siegfried im Kommentar meint, in Neh 7,67 Esdr. 5,41 sei die Zahl 245 (die Zahl der Maultiere) versehentlich in den Text gekommen. Guthe (The sacred books 19) ergänzt Esr 2,65 nach Neh 7,67 ארבעים וחמשה.

Wer hat recht? Wie mir scheint, Siegfried und Esr 2,65. Ein Grund für Weglassung der ארבעים וחמשה in Esr 2,65 ist nicht recht erfindlich; wohl aber erklärt sich das Vorkommen dieser Zahlen in Neh 7,67 sehr leicht. Sie verdanken ihr Dasein entweder dem Bestreben, Neh 7 nach Esr 2 zu ergänzen und sind dann aus Esr 2,66 hinter dem

auch hier stehenden מאתים eingedrungen — oder aber sie sind in Neh der Rest des ursprünglich vorhandenen Verses 68, dessen übrige Worte durch Abirren eines Abschreibers von מאתים[1] auf מאתים[2] ausgefallen sind. Daß Esdr auch hier mit Neh geht, stimmt zu den sonstigen gemeinsamen Unterschieden der Liste in Neh 7 und Esdr 5 gegenüber Esr 2 (vgl. Guthe 27 ff). Somit wird Neh 7,67 וחמשה ארבעים am Schluß zu tilgen sein.

2. Esr 3,3.

כי באימה עליהם מעמי הארצות

Siegfried nimmt nach Esdr 5,50 an: כי באיבה עליהם עמי הארץ, ohne die dann doch nötige frühere Ergänzung ויאספו עליהם מעמי הארץ (Esdr 5,49), während Guthe beides einsetzt. In der Anmerkung läßt er offen, ohne Ergänzung nach Esdr statt באימה zu lesen בא אימה (ähnlich Bertholet). Das genügt aber noch nicht. Sollte man nicht unter Beachtung von Ex 15,16. 23,27 Neh 6,16 (vgl. Gen 9,2) als ursprünglich vermuten dürfen:

כי אימת אלהים בעמי הארצות (הארץ)?

3. Neh 6,6 Schluß streicht Guthe כדברים האלה (Siegfried behält es bei). Gründe: die Worte fehlen bei G und unterbrechen the thread of the letter. Ich füge hinzu: sie sind hineingeraten durch Abirren eines Schreibers von למלך in V. 6 auf למלך in V. 7, auf welches Wort dort כדברים האלה folgt und ganz am Platze ist. Das ist, wie ich nachträglich sehe, auch Bertholets Lösung.

Zur Autorschaft an Siegfried-Stade, hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente.

Alfred Lorentz in Leipzig druckt in seinem Katalog No. 151 Alttestam. Literatur und Sprache, der von H. Schultz u. K. Siegfried hinterlassene Bücher aufzählt, aus „Ecce der Kgl. Landesschule Pforta" im Jahre 1903 einen Nachruf auf K. Siegfried ab, der mir erst hierdurch bekannt wird. In diesem heißt es: Mit Professor Strack in Berlin zusammen verfaßte er ein Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur, mit Professor Stade in Gießen ein hebräischen Handwörterbuch (sic) zum Alten Testament, und in beiden Werken fiel der Hauptteil der Arbeit auf ihn". Der von mir gesperrte Satz enthält, soweit er sich auf das von Siegfried mit mir verfaßte Wörterbuch bezieht, einen Irrtum, was ich zur Beseitigung einer etwaigen Legendenbildung hier festlege. Siegfried hatte א bis ל übernommen. Der Plan der Arbeit war auf Grund meiner Vorschläge teils schriftlich, teils mündlich n Jena vereinbart worden. Siegfried ging etwas früher an die Arbeit als ich. Als ich nun Siegfrieds erste Bogen zur Korrektur erhielt, entsprach die Ausführung in keiner Weise den getroffenen Vereinbarungen. Die Bogen mußten durch eine höchst zeitraubende Arbeit von mir erst in einen Zustand gebracht werden, in dem sie gedruckt werden konnten. Viele Artikel mußten nicht nur ergänzt, sondern völlig umgearbeitet werden. Während ich mit dieser unerquicklichen Arbeit beschäftigt an der Ausarbeitung des von mir übernommenen Teiles behindert war, hastete Siegfried beständig weiter. So kam es, daß er Teile gearbeitet hat, die ich schreiben sollte, nämlich ס u. Teile von ר u. שׁ. Diese habe ich aber auch überarbeitet, und zwar, wie der Augenschein jedem zeigt, viel gründlicher: sie lagen mir sehr zum Vorteil der Sache schon in Siegfrieds Manuscript vor. Auf dieses Verhältnis bezieht sich der Satz der Vorrede: „Doch hat Stade bei den von Siegfried verfaßten Teilen Beihülfe geleistet". Die Belege für das wirkliche Verhältnis sind in meiner Hand. Sollte mir Gott Gesundheit und Kraft zurückgeben, so wird bei einer 2. Auflage des Wörterbuchs alles von Siegfried Gearbeitete, soweit es nicht von mir herrührt u. bloß unter Siegfrieds Namen geht, einer neuen Ausarbeitung weichen.

Giessen, den 8. April 1904. B. STADE.

Berichtigungen zu Mandelkerns (grosser) Concordanz.

Von E. Rosenwasser.

S. 27^{b} וְאֻזּוּר: für במתני lies במתניו.
S. 501^{a} צַק: f. 2 S 4, 41 l. 2 R 4, 41.
S. 547^{d} כִּי. Es fehlt 1 R 21, 16 ויהי כשמע אחאב כי מת נבות.
S. 658^{c} מרוידם: f. 2 R 10, 4 l. 2 S 10, 4.
S. 666^{c} מות 2 R 1, 1: f. אֲרוּם l. מוֹאָב.
S. 667^{b} מחה II Note Z. 3 f. כ״ב י״א l. כ״א י״ג.
S. 673^{c} וימלא: f. 1 R 10, 21 l. 2 R 10, 21.
S. 713^{a} הנביאים 2 R 9, 1. Hinter אלישע fehlt הנביא
S. 736^{c} הנחל 1 R 17, 7: f. הימים l. ימים.
S. 744^{d} והכית: f. 2 S 13, 17 l. 2 R 13, 17.
S. 745^{a} הִכֻּהוּ: f. 1 R 19, 37 l. 2 R 19, 37.
S. 795^{c} לְהָסִיר: f. 1 R 6, 32 l. 2 R 6, 32.
S. 871^{b} עֲלֵה 2 R 1, 3: Hinter מלאכי fehlt מלך.
S. 976^{b} נִיקְשַׁע: f. 2 R 21, 10 l. 2 Ch 21, 10.
S. 1300^{c} אֲשֶׁר: f. 1 R 11, 40 l. 1 R 11, 41.
S. 1301^{c} אֲשֶׁר. Es fehlt die Stelle 2 R 14, 15 ויתר דברי יהואש אשר עשה.
S. 1522^{b} שיחור: f. Jes 23, 8 l. Jes 23, 3.

Bibliographie[1]

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

nderson, Sir Robert, The Bible and modern criticism. New-York and Chicago 1903. 281 S. 8°.
evan, C. M., The Bible and modern criticism, s. Expos. Tim. XV, 2 (Nov. 03) S. 92—93.
Beucker, J., L'inspiration et l'infaillibilité de la bible en matière historique, s. Étud. 20. (Janv. 03.) S. 222—233.
arpenter, J. E., The Bible in the nineteenth century. New-York 1903. XV, 512 S. 8°.
avis, T. K., The interpretation of Scripture, s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 334—341.
Fadyen, J. E., Mc., Old Testament Criticism and the Christian Church. London (New York) 1903. XI. 375 S. 8°.
Girdlestone, R. B., Hebrew criticism: its bearing on the integrity of scripture. London 1903. 8°.
aas, J. A. H., The Houblet: a study in Biblical criticism. s. Lutheran Church Review. XXII. S. 289—293.
Kachler, M., Notre combat en faveur de la Bible (trad. par A. Porret), s. Revue de Theol. et de Philos. 1903, 3. S. 229—257.
Kautzsch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Ein Konferenzvortrag. 2. durch e. weiteres Vorwort vermehrte Aufl. (Samml. gemeinvers. Vorträge). Tüb. 1903. VIII, 34 S. 8°.
König, E., Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments. Grosslichterfelde 1903. 57 S. 8°.
König, E., Im Kampf um das Alte Testament. 1. Heft: Glaubwürdigkeitsspuren des A. Test. Gross-Lichterfelde 1903. 54 S.
Lagrange, M. J., La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament. Paris 1903. VIII, 221 S. 8°.
Lee, J. F., Greater Exodus. Important Pentateuchal Criticism based on Archaeology of Mexico and Peru. London 1903. 144 S. 8°.
Lepsius, J., 1) Die alttestamentliche Wissenschaft und die Ergebnisse ihrer Forschung, s. Reich Christi 03, 1. S. 20—31. 2) Die biblische Urgeschichte, Versuch einer Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, ebd. S. 32—48.

[1] Die im Laufe des Jahres 1903 erschienene amerikanische Literatur ıt Herr Professor G. F. Moore von der Harvard University zu Cam·idge (Mass.) zusammenzustellen die Güte gehabt.

† Möller, W., Are the critics right? Historical and critical considerations against the Graf-Wellhausen hypothesis. Translated by C. H. Irwin. New York and Chicago 1903. XII, 219 S. 22°.
Öttli, S., Der religiöse Wert des Alten Testaments. Vortrag. Potsdam 1903. 19 S. 8°.
Pinches, T. G., The Old Testament in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. New York 1902. 520 S. 8°.
Mc Pheeters, W. M., The question of authorship: practice versus theory. s. Princeton Theological Review. I. S. 579—596.
Mc Pheeters, W. M., The question of the authorship of the books of Scripture: a criticism of current views, s. Princeton Theological Review. I. S. 362—383.
† Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. B. 1. Von der Schöpfung bis zu Abraham. Übersetzt von E. Spliedt. 4. A. Stuttgart 1904. XVI. 341 S. — B. 5. Von den Büchern der Chronika bis zum Evangelium Johannes. Stuttgart 1904. XII. 376 S. 8°.
† Wace, H., The Bible and modern Investigation, London 1903. 88 S. 8°.
† Whitelaw, T., Old Testament critics: an inquiry into the character, effect and validity of their teaching. A question for the christian people of to-day. London 1903. 386 S. 8°.
† X., Di uno studio del p. C. Pesch sull' ispirazione delle sante scrittura, s. Civ. Catt. XVIII, 9, S. 217—221.
† Davis, J. D., Dictionary of the Bible, 2ed. Philadelphia 1903. VII, 802 S. 8°.
Warfield, B. B., Hastings' Dictionary of the Bible. Vol. IV s. Lutheran Church Review.
Blau, L., Über den Einfluss des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des neuen Testaments und der Hexapla. Frankfurt a. M. 1903. „Festschrift z. 70. Geburtstage A. Berliners". S. 41—49.
† Byland, H., Der Wortschatz des Züricher Alten Testaments v. 1525 u. 1531 verglichen mit dem Wortschatz Luthers. Eine sprachliche Untersuchung. Berlin 1903. VI. 84 S. 8°.
† Bruston, C., Quelques observations sur les œuvres historiques de l'Ancien Testament, s. Rev. d. Theol. et d. Quest. rel. 03, 4. S. 369—373.
Davidson, A. B., Biblical and literary Essays. New York 1902. XII, 320 S. 8°.
† Hoberg, G., Überblick über die Entwicklung und den Fortschritt der biblischen Wissenschaften auf christlichem Boden von ihrem Anfang an bis zur Jetztzeit. Progr. Freiburg 1902. 63 S. 4°.
† Wildeboer, G., De letterkunde des O. V. naar de tijdsorde van haar ontstaan. 3. A. Groningen 1903. XI. 442 S.
Barton, W. E., The Samaritan Pentateuch. s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 601—632.
† The Holy Bible in modern English. Containing the complete Sacred Scripture of the Old and New Testaments, translated into English from the Original Hebrew, Chaldee and Greek languages by F. Fenton, London 1903. 8°.
† La Sainte Bible. Ancien Testament, version de L. Segond; Nouveau Testament, vers. de H. Oltramare. Paris 1902. 1559 S. 8°.
† La Sainte Bible, qui contient l'Ancien et le Nouveau Testament. Version d'Osterwald. Nancy 1903. 1067 S. 16 Cartes en coul.

† Genesis aus Biblia Hebraica ed. A. Hahn. Leipzig 1904. 88 S.
† Gwilliam, G. W., Place of the Peshitto version in the apparatus criticus of the Greek New Testament [Studia biblica et ecclesiastica, etc. Vol. 5 pt. 3. New York 1903. II, S. 190—237.] 8°.
† Matthias, A., Untersuchungen über die deutsche Übersetzung des Alten Testaments in der Münchener Handschrift Cg. 341 aus dem 14. Jahrh., besonders aber Prolog, Genesis und Exodus. Diss. Greifsw. 1902. 130 S. 8°.
Nestle, E., Septuagintastudien IV (Beilage zum Programm des Theol. Seminars zu Maulbronn). Stuttgart 1903. 23 S.
Redpath, H. A., The present position of the study of the Septuagint, s. American Journal of Theology. VII. S. 1—19.
Stokoe, T. H., The edition of the Revised Version with Marginal References 1898, s. Expos. Vol. VIII (july 03) no. 43. sixth series. S. 1—12.
Whitney, H. M., The latest translation of the bible, s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 109—120. 342—357.
† Ysgrythyrau yr hen destament [Walis: Schriften des Alten Testaments] (The Tenth century series vol. IV) Wrexham 1903. VI. 102 S. 12°.
† Bäntsch, B., Babel und Bibel. Delitzschs zweiter Vortrag, s. Prot. Monatshefte 1903, 4 S. 175—184.
† Bahr, H., Zum Streit um Bibel und Babel. Die babylonischen Busspsalmen und das Alte Testament, Lpzg. 1903. 48 S. 8°.
Bezold, C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Mit 100 Anmerkungen und 12 Abbildungen. Tübingen und Leipzig 1904. VIII, 77 S. 8°.
Bezold gegen Delitzsch, s. Frankf. Zeitung 03, 4. Juli no. 183.
† Böhmer, J., Babel-Bibel-Katechismus in 500 Fragen für Bibelfreunde. Stuttgart 1903. VIII. 178 S. 8°.
† Budde, K., Was soll die Gemeinde aus dem Streit von Babel und Bibel lernen? ein Vortrag. Tübingen 1903. 38 S.
† Christlieb, M., Bibel und Babel — Wellhausen und Winckler, s. Evgl. protest. Kirchenblatt 03. no. 25/28. S. 97—104.
† Christlieb, M., Wie können wir Ungelehrten ein selbständiges Urteil über Babel und Bibel gewinnen? Protest. Monatsblatt. 03. no. 18. S. 137—140. no. 19. S. 151—153. no. 20. S. 163—164.
† Cook, S. A., The laws of Moses und the code of Ḫammurabi, London 1903. XVIII. 307 S. 8°.
Delitzsch, Fr., Babel and Bible. Translated by T. J. Mc Cormack and W. H. Carruth. Chicago 1903. V, 167 S. 8°.
Delitzsch, Fr., Babel and the Bible: two lectures. Translated by C. H. W. Johns. New York 1903. XXIX, 226 S. 12°.
† Delitzsch, Fr., Babel and Bible: 2 lectures. Ed. with introd. by C. H. W. Jones. London 1903. 256 S. 8°.
† Delitzsch, Fr., Babel und Bibel. 4. Ausg. II. 81 S. 52 Abb. 1903. 8°. (51.—55. Tausend).
† Delitzsch, Fr., Die babylonischen Ausgrabungen und ihre Bedeutung für das Alte Test. s. Dresdner Nachrichten, 2. Febr. 03. no. 33. S. 2.
† Diettrich, G., Die neusten Angriffe auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Alten Testaments. Ein Vortrag aus dem Kampf um Babel u. Bibel, Giessen 1903. 24 S. 8°.
† Dodel, A., Bibel und Babel, s. Zeit 03. no. 443.

† Döller, Joh., Bibel und Babel oder Babel und Bibel? Eine Entgegnung auf Prof. Fr. Delitzschs „Babel und Bibel", Paderborn 1903.
Eibach, R., Unser Volk und die Bibel. Ein Nachwort zum Bibel- und Babelstreit. (Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen. 20. Folge). Giessen 1903. 89 S.
† Emin, Noch einmal „Babel und Bibel". Ein verspätetes, bescheidenes Laienwörtlein zu Delitzschs gleichnamigen Broschüren. Leipzig 1903. 16 S. 8°.
† Falb, R., Babel, Bibel und Jao, Berlin 1903. 48 S. 8°.
† Feuchtwang, D., Zur Aufklärung über „Babel und Bibel" (Monatshefte des wissensch. Klubs in Wien). Wien 1903. 51 S. 8°.
v. Gall, Frhr. A., Bibel und Babel, s. der Sonntag 1. März 1903. S. 67—69.
† Goldschmied, L., Der Kampf um Babel-Bibel im Lichte des Judentums. Frankfurt 1903. 39 S. 8°.
† Grimme, H., Das Gesetz Chammurabis und Moses, eine Skizze, Köln 1903, 47 S. 8°.
† Grimme, H., ‚Unbewiesenes'. Bemerkungen eines Philologen zu F. Delitzschs Babel u. Bibel I—II. Münster 1903. 80 S. 8°.
† Gunkel, H., Zum Kampf um Bibel und Babel, s. Vossische Zeitung, 12. März 03.
Halévy, S., Le code d'Hammourabi et la législation hebraïque, s. Rev. Sem. 03. S. 240—249.
† Hannus, C., Offenbarung und Wissenschaft. Ein Beitrag zum Kampf um „Bibel und Babel". Bremen 1903. 44 S. 8°.
† Harnack, A., Letter to the „Preuss. Jahrbücher" on German emperor's criticism of Prof. Delitzsch's lectures on „Babel und Bibel", transl. by Th. B. Sanders. London 1903. 8°.
† Herz, S., Die nicht-babylonischen Beziehungen der Urbibel, s. Sonntagsbeilage no. 22 zur Vossischen Zeitung. no. 251. 31. Mai 1903. S. 174—176.
† Hilprecht, H. V., On the „Babel and Bible" controversy, s. Sunday school. Times 03 (vol. 45) no. 23. S. 288—289.
† Hilprecht, H. V., Shall we expect a new heaven from Babel, ebd. no. 26. S. 324—325.
† Hirsch, J., Meine Glossen zum zweiten Vortrag des Prof. Delitzsch über „Babel und Bibel" Wignitz 1903. 46 S. 8°.
Hommel, Fr., Die altorientalischen Denkmäler und das alte Testament. Eine Erwiderung auf Prof. Fr. Delitzsch's „Babel u. Bibel". 2te mit einem Nachwort über den Namen Jahwe und einem über die neusten Darstellungen der babyl.-assyr. Religion orientierenden Exkurs vermehrte Aufl. Berlin 1903. 62 S. 8°.
† Hornburg, J., Bibel und Babel. 2 Vorträge. Mit 1 Kartenskizze u. 5 Bildern. Potsdam 1903. 54 S. 8°.
† Jeremias, A., Im Kampf um Babel und Bibel. Ein Wort zur Verständigung u. Abwehr. 3. erweit. Aufl. unter Berücksichtigung der neu ersch. Literatur. Lpz. 1903. 45 S. 8°. 4. erw. Aufl. Leipzig 1903.
† Jeremias, A., Die assyrisch-babylonischen Ausgrabungen und das Alte Testament, Drittes Beiblatt zu no. 134 der Nationalzeitung, 28. Febr. 03.
† Jeremias, A., Moses und Hammurabi. 2. verb. u. verm. Aufl. mit 1 Abb. Leipzig 1903. 64 S. 8°.

Kautzsch, E., Bibelwissenschaft und Religionsunterricht. Zweite mit einem Votum über neueste Erscheinungen (Stosch, Urquhardt, Lepsius und den Babel-Bibel-Streit) vermehrte Auflage. Halle a. d. Saale 1903. 96 S. 8.

† Keil, P., Zur Babel und Bibelfrage. Erweiterter Neudruck aus „Pastor bonus“ Trier 1903. 80 S. 8°.

† Kittel, R., Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung. Lpz. 1903.

† Kittel, Die Babel-Bibelfrage. Ein Beitrag zur neusten Kirchengeschichte, s. Neue Kirchl. Zeitschr. B. XIV Heft 6. S. 458—471. Heft 7. S. 554—585.

† Klam, Ed., Babel und Bibel, s. Münchener Neueste Nachrichten, 22. Febr. 03 no. 87. S. 2.

† Klausner, M. A., Hie Babel, Hie Bibel! Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag über Babel u. Bibel. Berlin 1903. 32 S. 8°.

† König, E., Bibel und Babel. Eine kulturgeschichtliche Skizze. 10. abermals erweit. Aufl. mit Beurteilg. von Delitzschs zweitem Vortrag und der andern neusten Babel-Bibel-Literatur. Berlin 1903. 68 S. 8°.

† König, E., Hammurabis Gesetzgebung und ihre religionsgeschichtliche Tragweite, s. Beweis des Glaubens 03. S. 169—180.

† König, E., Die Literaturen der Hebräer und Babylonier. Ein Beitrag zu ihrer kulturgeschichtlichen Würdigung, s. Grenzboten 1903 no. 13.

† König, E., The Bible and Babylon. Translated by C. E. Hay. Burlington, Jowa, 1903. 64 S. 12°.

Kugler, F. H., Babylon und Christentum, s. Stimmen a. Maria Laach. 03 no. 4. S. 357—378. no. 5. S. 501—524.

† Kugler, F. H., Babylon und Christentum. 1. Heft. Delitzschs Angriffe auf das Alte Test. Freiburg 1903. IV. 68 S. 8°.

Larfeld, Die babylonischen Ausgrabungen und der alttestamentliche Religionsunterricht, s. Z. f. vergl. Religionsunter. Okt. 03. S. 5—26.

Lehmann, C. F., Babyloniens Kulturmission einst und jetzt. Ein Wort der Ablenkung und Aufklärung zum Babel-Bibelstreit. Lpzg. 1903. 88 S. 8°.

† Lods, A., Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament. Dôle 1903. 35 S. 8°.

† Luchmi, L., Babilonia e la bibbia: studi archeologi e critici di comparazione. Piacenza 1903. 10 S. 8°.

† Luther, F., ‚Babel und Bibel‘ und ‚Bibel und Babel‘, s. Mitt. f. d. evgl. Kirche in Russland. B. 59. Mai 03. S. 224—233.

† Mari, F., Il codice di Hammurabi e la bibbia. Roma 1903. 76 S. 4°.

Matthes, J., C., Babel en de Bibel, s. Stemmen uit de Vrije Gemeente. B. XXVI 1903. S. 173—211.

† Meyer, S., Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt. 2. Heft. Frankfurt a. M. 1903. 48 S. 8°.

† Müller, E., Der Babelismus, der Kaiser und die orthodoxe Theologie. Berlin 1903. 36 S. 8°.

Müller, D. H., Die Gesetze Hammurabis u. die mosaische Gesetzgebung, s. 10. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Wien 1903. S. 1—244.

Müller, H., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit e. Faks. aus dem Gesetzeskodex Hammurabis. Wien 1903. 286 S. 8°.

† Münz, W., „Es werde Licht". Eine Aufklärung über Bibel u. Babel. Breslau 1903. 52 S. 8°.

† Myhrman, D. W., Babel-Bibel eller Bibel-Babel. Föredrag. Upsala 1903. 55 S. 8°.

† Nikel, Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie, s. Bibl. Zeitschr. 03, S. 32—42, 112—129.

† Nikel, J., Zur Verständigung über „Bibel und Babel". Breslau 1903. 104 S. 8°.

† Nikel, J., Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg i. Br. 1903. XI. 261 S. 8°.

Offord, J., The myths and laws of Babylonia, and the Bible, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 258—261.

Oppert, J., [Bemerkungen zu Delitzschs Babel und Bibel], s. Journal Asiatique, 10 série, Tome 1, no. 2 (Mars-Avril 03). S. 381. 382.

† Paul, Daniels Weissagungen u. ihre Erfüllungen. Ein Zeugnis aus Babel für die Bibel. Elmshorn 1903. V. 79 S. 8°.

† Porges, Bibelkunde und Babelfunde. Eine krit. Besprechung von Fr. Delitzschs Babel und Bibel. Leipzig 1903. 108 S. 8°.

† Reimarus jun., Babel und Bibel. Resultate der neusten Bibelforschung als Widerlegung und Antwort auf den Brief des Kaiser Wilhelm II. an Admiral v. Hollmann. Lpzg. 1903 (24 S.) 8°.

Rosenthal, L. A., Hammurabigesetz, Thora und Talmud, ein Vergleich, Mainz 1903. 44 S.

† Rosenthal, L. A., Bibel trotz Babel! Beleuchtung des 2. Delitzsch'schen Vortrags und seiner neusten Äusserung ‚zur Klärung' Lpz. 1903. VIII, 32 S. 8°.

† Sandrock, G., Zur neusten „Bibel-Babel-Literatur", s. Kirchl. Zeitschrift [Jowa] 1903. 1 u. 2.

Sayce, A. H., Recent biblical and oriental archaeology, s. Expos. Tim. XV, 2 (Nov. 03) S. 75—77.

† Schieler, Ein 2. Vortrag über die Bibel- u. Babel-Frage. Danzig 1903. 28 S. 8°.

† Schmidt, G., Babel und Bibel. Apologetischer Vortrag. Königsberg 1903. 16 S. 8°.

† Schmidt, W., ‚Babel und Bibel' und der ‚kirchliche Begriff der Offenbarung', s. Beweis des Glaubens. Gütersloh 1903. 5, S. 180—194; 6, S. 218—246.

† Schneider, Th., Was ists mit der Sintflut? Die Versuche ihrer Deutung als Geschichte, Sage und Mythus. Zugleich ein Beitrag zur Babel- und Bibelfrage. Wiesbaden 1903. 26 S. 8°.

† Schoora, M., Kultura babilońska i starohebrajska s. Kwartalink Historyczny XVII, 2. S. 206—231.

† Schwartzkopff, P., Die Weiterbildung der Religion: Ein Kaiserwort. Ein Beitrag zur Verständigung über ‚Babel und Bibel' vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkt aus. Schkeuditz 1903. IV. 82 S. 8°.

† Schwartzkopff, P., Die Entwicklung der Offenbarung als die Kernfrage

in dem Streite um Babel und Bibel, s. Deutsch. evang. Blätter 03, 6. S. 376—381.
† Tänzer, A., Judentum und Entwicklungslehre. Nach einem über ‚Babel und Bibel' gehaltenen Vortrag. Berlin 1903. 68 S. 8°.
† Thieme, K., Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel u. Bibel. Ein Wort zur Orientierung. Leipzig 1903. 67 S. 8°.
† Wahl, Th., Was lehrt uns der Babel und Bibelstreit? Ein Beitrag. (Zeitfr. des christl. Volkslebens 212. Heft) Stuttgart 1903. 47 S. 8°.
† Weitbrecht, Bibel und Babel, aus einer Predigt, s. Evgl. Kirchen- u. Volksblatt 03 no. 24. S. 191.
Wilson, R. D., Babylon and Israel: a comparison of their leading ideas based upon their vocabularies, s. Princeton Theological Review. I. S. 239—256.
† Zimmern, H., Biblische und babylonische Urgeschichte, 3. mehrf. veränd. Aufl. 1903. 8°.
Zimmern, H., Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im sogenannten Bibel-Babelstreit mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme. Mit neun Abbildungen. Berlin 1903. 53 S. 8°.
† Zorell, F., Zur Frage über ‚Babel und Bibel' (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. N. F. herausg. v. J. M. Rauch. B. 22, 11. Heft) Hamm 1903. 36 S. 8°.
Bewer, J. A., Critical Notes, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 116, 117.
Ember, A., Contributed Notes, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 233, 234.
† Glück, R., Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese. Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Gen. 21—50. Exod. 14. 15. Lev. Deut. u. Jos. auf jüdische Quellen untersucht, übersetzt und mit Anmerk. versehen. Frkfrt. a. M. 1903. 75 S. 8°.
Grimme, H., Gedanken über hebräische Metrik, s. Vierteljahrschr. f. Bibelk., Talm. u. patrist. Studien 1903 (Juni) I, 1. S. 1—14.
† Keep, M. J., Old Testament lessons. London 1903. 8°.
† Köhler, L., Alttestamentliche Miscellen, s. Schweiz. Th. Z. 03. 3. S. 181—187.
† Scheftelowitz, J., Arisches im Alten Testament. II. Teil. Berlin 1903. V. 64 S. 8° (aus Monatsschr. f. Geschichte des Judent.)
Weiz, T. H., Some fresh bible parallels from the history of Morocco, s. Expositor 6 series, no. 42 (June 03) S. 426—433.
Wünsche, A., Der dem Mineralreiche entlehnte Bilderschmuck in den poetischen Büchern des A. Test., s. Vierteljahrschr. f. Bibelk., Talm. u. patrist. Studien 1903 (Juni) I, 1. S. 14—31.
† Zapletal, V., Alttestamentliches. Freiburg i. B. 1903. VIII. 192 S. 8°.
Dahse, J., Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik, s. Archiv f. Rlgsw. 03. VI, 4. S. 305—319.
† Kley, J., Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte u. Systeme (Gekrönte Preisschrift) Münster 1903. XI. 239 S. 8°.
Klostermann, A., Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs (Forts.), s. NKZ XIV, 03. Heft 9. S. 693—727.
† אגדת בראשית, Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis. Nach den ältesten Druckwerken, in Vergleichung mit einer Oxforder Handschrift cod. 2340, herausgeg. mit Erklärungen u. e. Einleitung versehen von Salomon Buber, Cracovie 1903. XLVIII, 165 S.

Kirchbach, W., Der mosaische Schöpfungsbericht, s. Deutschland, Juni 1903. S. 298—306.
† Lepsius, J., 1) Der Text der Schöpfungsgeschichte. 2) Textkritischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, s. Reich Christi 03, 4/5, S. 208—233.
Tiele, C. P., Die Kosmogonie der Avesta und Genesis 1., s. Archiv f. Rlgsw. 03. VI, 3. S. 244 f.
† Happel, O., Der Turmbau zu Babel (Gen. 11, 1—9), s. Bibl. Zeitschr. 03, 3. S. 225—231.
Böklen, E., Die Sintflutsage, Versuch einer neuen Erklärung (Forts.), s. Archiv f. Religionswissenschaft 03. VI, 2. S. 97—150.
Bonney, T. G., Science and the flood, s. Expositor 6 series no 42, (June 03). S. 456—470.
† Hoedemaker, P. J., Lesson uit de Heilige Schrift. Abraham en zijn geslacht. I reeks. Gen. XI—XXV, 10. Amsterdam 1903. 4. 224 S. 8°.
Gunzburg, D., de, Le nom d'Abraham, s. RÉJ. Tom. 47 no. 93 (juillet août 03) S. 7—31.
Nestle, E., Abraham the friend of God, s. Expos. Tim. XV, 1 (Octobr. 03) S. 46—47.
Macalister, St. R. A., The scene of the sacrifice of Isaak, s. Expos. Tim. vol. XV no. 3 (Dez. 03) S. 141.
† Steuer, W., Die altfranzösische ‚Histoire de Joseph' [mit Einleitung: Die altfranzös. Bibelübersetzungen] Rom. Forsch. XIV, 3. S. 227—460.
† Chauvin, V., Exod. 20, 12, s. Rev. de Théol. et de Quest. rel. 03, 2. S. 114—119.
† Klumel, M., Mischpâtîm. Ein samaritanisch-arabischer Kommentar zu Ex. 21—22, 15 von Ibrâhîm Ibn Jakûb. Nach einer Berliner Handschrift herausg. u. mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen. Diss. Strassburg 1902. 34 S. 8°.
Paton, L. B., The meaning of Exodus 20, 7, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 201—210.
† Traband, H., Les origines de la loi Mosaïque, s. Rev. de Théol. et de Philos. juill. 03. S. 281—301.
Walker, D. A., Note on Ex. 20, 5b, Deut. 5, 9b, s. Journal of Biblical Literature 21 S. 188—191.
Bäntsch, B., Numeri übersetzt und erklärt, und Einleitung zu Exodus-Leviticus-Numeri. Göttingen 1903. S. 443—702. LXXXII S. 4°. (Handkommentar z. Alten Testament herausgeg. von Nowack I, 2. 2).
† Gray, G. Buchanan, A Critical and Exegetical Commentary on Numbers. Edinburgh 1903. 542 S. 8°.
Holzinger, Numeri erklärt. (Kurzer Handkomment. zum A. T.). Tübingen 1903. XVIII. 176 S. 8°.
Cameron, G. G., The laws peculiar to Deuteronomy. s. Princeton Theological Review. I. S. 434—456.
Crum, W. E., The Decalogue and Deuteronomy in Coptic, s. PSBA 25, 2. S. 99—101.
† Cullen, J., The Book of the Covenant in Moab. A Critical Inquiry into the Original Form of Deuteronomy. Glasgow 1903. 244 S. 8.
Day, E., The promulgation of Deuteronomy, s. Journal of Biblical Literature 21. S. 197—213.
Kelso, J. A., Theodoret and the Law Book of Josiah, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 50.

· Schröder, Fr. W. J., Das Deuteronomium oder das fünfte Buch Mose. Theologisch-homiletisch bearbeitet. 2. verb. Aufl. Neu herausg. v. G. Stosch. (Theol. homil. Bibelwerk v. Lange), Bielefeld 1902. VI. 214 S. 8°.
Levy, L., Reconstruction des Commentars Ibn Esras zu den ersten Propheten. Diss. Heidelberg 1903. 44 S. 8°.
Abû Zakarjá Jahjâ (R. Jehûda) ibn Bal'âm, Arabischer Commentar zum Buch Josua. Zum ersten Male herausg. v. S. Poznanski. Frankfurt a. M. 1903. 21 S.
Hummelauer, Fr. de, Commentarius in librum Josue. Paris 1903.
.othstein, J. W., Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rythmische Form desselben, s. ZDMG 57, 2 (03) S. 344—370.
'estle, E., Zum Schluss von Rothsteins Arbeit über das Deboralied (oben S. 363 ff.), s. ZDMG 57, 2 (03) S. 567.
chloegel, N., Le Chapitre V du livre des Juges, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03), S. 387—394.
Cheyne, T. K., Critica Biblica P. III Book of Samuel, London 1903.
Netteler, B., Die Bücher Samuel der Vulgata und des hebr. Textes übers. u. erkl. Münster 1903. VII. 285 S. 8°.
urney, C. J., Notes on the Hebrew text of the Books of Kings. New York 1903. XLVIII, 384 S. 8°.
estle, E., The Septuagint Rendering of 2 kings 19, 26, s. PSBA. 25, 2. S. 63.
Webster, S., Elijah the man of prayer. London 1903. 96 S. 8°.
heyne, P. K., Critica Biblica, or critical notes on the text of the Old Testament writings. Pt. I. Isaiah and Jeremiah. New York 1903. III, 85 S. 12°.
hackeray, H. St. J., The Greek translators of the prophetical books, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16. S. 578—585.
aupt, P., Isaiah's parable of the Vineyard, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 193—202.
Roy, H., Israel und die Welt in Jes. 40—55. Ein Beitrag zur Ebed Jahwe-Frage. Lpzg. 1903. VIII, 68 S. 8°.
cerbo, Fr., Nuovo Saggio di Critica Biblica: D'un passo d'Isaia presunto errato (63, 9). Firenze 1903. IV. 34 S. 8°.
ollers, K., Zu Jesajas 32, 11 (diese Z. 57, 200; 56, 247 f.) s. ZDMG. 57, 2 (03) S. 375.
illessen, A., Der alte und der neue Exodus. Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff., s. Archiv f. Religionswissenschaft 1903 B. VI S. 289—304.
ondamin, A., Transpositions accidentelles (1) Jér. 46, 3—12, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 419—421.
river, S. R., Translations from the prophets VI. Jer. 12, 7—16, 9. s. Expositor 6 series, no. 41 (may 03) S. 353—369; Jer. 22—23, no. 42 (july 03) S. 12—23.
uval, E., Le texte grec de Jérémie d'après une étude récente, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03). S. 394—404.
Jacoby, G., Glossen zu den neuesten Aufstellungen über die Composition des Buches Jeremja. (Cap. 1—20.) Königsberg 1903. 87 S. 8°. (Diss.)
Robson, J., Jeremiah the prophet (Bible-Classe Primers) Edinburgh 1903. 115 S.

Bevan, A. A., The king of Tyre in Ezekiel XXVIII, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16 S. 500—505.
Douglas, G. C. M., Ezekiel's Vision of the temple II, s. Expos. Tim. XIV, no. 9, June 03. S. 424—427.
† Silbermann, S., Das Targum zu Ezechiel. Nach einer südarabischen Handschrift mit Einl. u. Varianten vers. Diss. Strassburg 1902. 40 S. 8°.
† Thackeray, H. St. J., The Greek translators of Ezekiel, s. Journ. of Theol. Stud. apr. 03, S. 389—411.
Osterley, W. O. E., The old latin texts of the minor prophets, s. J. Th. Stud. vol. V (Oct. 03) no. 17. S. 76—88.
Wünsche, A., Der Prophet Hosea in der haggadischen Auslegung des Jalkut Schimeoni, s. Vierteljahrschr. f. Bibelk., Talm. und patrist. Studien 1903 (Juni) I, 1. S. 66—127. S. 235 ff.
Eppenstein, S., Der Commentar Joseph Kara's zu Micha „Festschrift z. 70. Geburtstag A. Berliners" (in hebr. Sprache), Frankfurt a. M. 1903. (L. S. 15—26).
Betteridge, W. R., The interpretation of the prophecy of Habakkuk, s. American Journal of Theology. VII S. 647—661.
Krauss, S., Eine alte Erklärung zu Zacharia 12, 10, s. Vierteljahrschr. f. Bibelk., Talm. u. patrist. Studien 1903 (Juni) I, 1. S. 31—34.
† La sainte polyglotte ed. Vigouroux. Ancien Testament. T. 4: Les Psaumes; les Proverbes; l'Ecclésiaste; le Cantique des cant.; la Sagesse. Paris 1903. VIII. 660 S. 8°.
† Bible in modern English. vol. IV: Psalms. Salomon and sacred writers in the original hebrew order of the books. Transl. by F. Fenton. Landon 1903. 352 S. 8°.
† Die Psalmen sinngemäss übersetzt nach dem hebr. Urtext. München 1903. VIII. 254 S. 12°.
Berkowicz, M., Strophenbau und Responsion in den Psalmen, s. WZKM 17, 2 S. 232—245.
Dijkema, F., Eene Bloemlezing uit de Psalmen, s. Theol. Tijdschr. 37, 4 (Juli) 03. S. 347—361.
Haupt, P., The Poetic Form of the First Psalm, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 129—142.
Martin, C., The imprecations in the Psalms. s. Princeton Theological Review. I. S. 535—553.
Minochi, S., Storia dei Salmi. — III. Storia dei Salmi nell' età persiana, s. Stud. Rel. III, 3 (Maggio-Giugno) S. 241—268.
Vandenhoff, B., Exegesis Psalmorum, inprimis Messianicorum apud Syros Nestorianos e codice usque adhuc inedito illustrata (Rheine 1899) Leipzig 1903. 60. 70 S. 4°.
Spoer, H. H., Reconstruction of Psalm 8, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 75—84. (Ps. 19, 2—7 gehört nach Ps. 8² u. s. w.)
† Saadia al-Fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Ps. 73—89). Nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Handschrift herausgeg. u. mit Anmerkungen versehen. Erlangen 1903. 84 S. 8°. (Diss.)
† Saadja al-Fajjûmîs arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Ps. 107—124). Nach einer Münchener und einer Berliner Handschrift übers. u. mit Anm. vers. v. J. L. Lauterbach. Berlin 1903. 67. XXV S. 8°.

Baethgen, Fr., Das angebliche Akrostichon Simon in Psalm 110 und einige andere Notarika in den Psalmen, s. ZDMG. 57, 2 (03) S. 371—372.
Smith, D., The songs of the Ascents, VII The scorning of Sanballat, Tobiah, and Geshem. Ps. 123, s. Expos. Tim. XV, 1 (Oct. 03) S. 39—42.
Osgood, H., Dashing the little ones against the rock, s. Princeton Theological Review I S. 23—37.
Böhmer, J., Psalm 149, 5, s. Exp. Tim. 14, 10 (July 03) S. 478. 479.
Böhmer, J., Psalm 149, 5, s. Expos. Tim. 15, 3 (Dez. 03) S. 141.
König, E., Psalm 149, 5, s. Exp. Tim. 14, 11 (Aug. 03). S. 526—527.
† Klingenberg, W. P., Eene nieuwe uitgaaf van het boek Job, s. GV 37 (Jg. 03). Niewe serie 14. 2. bl. 161—189.
† Nebel, Das Problem des Buches Hiob, s. Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik. 03, 3 u. 4.
† Die Klagelieder nach der Übersetzung v. Mendel Hirsch nebst Anmerkgn. (Hebr. u. Deutsch) Frankf. a. M. 1903. VI. 22 S.
Grimm, K. J., The form תָּרֹנָּה Prov. 1, 20. 8, 3, s. Journal of Biblical Literature 21 S. 192—196.
Seiple, W. G., Theocritean Parallels to the Song of Songs, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 108—115.
† Ecclesiastes and Song of Solomon (The Bible Classicis) 1903. 115 S.
Bewer, J. A., The Gᴱ'ullāh in the Book of Ruth, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX S. 143—148.
† Jephet ben 'Alī, des Karäers, Commentar zum Buche Rûth, zum 1. Male nach 3 Mss. ediert, m. Einleitg. u. Anmerkgn. versehen von N. Schorstein. Berlin 1903. XVIII. XXXII S. 8⁰; als Dissert. Heidelberg 1903.
† Chavannes, H., Le livre d'Esther, s. Rev. de Théol. et de Quest. rel. 03, 2. S. 177—192. 3, S. 114—119.
Halévy, J., Vasti, s. Journal Asiatique. 10 série, tome 1, no. 2 (Mars Avril 03) S. 377.
Watson, W. S., The authenticity and genuineness of the Book of Esther, s. Princeton Theological Review. I S. 62—74.
† Herbst, F., Der Prophet Daniel. Elberfeld. 16 S.
† Memain, Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel (étude chronolog.) Paris 1903. 36 S.
† Prince, J. D., Two Assyro-Babylonian parallels to Dan. 5, 5 ff., s. Journal of Bibl. Lit. XXII 03, 1. S. 32—40.
Friedländer, M., Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik. Berlin 1903. 34 S. 8. (Diss.)
Torrey, C. C., The Greek versions of Chronicles, Ezra and Nehemia, s. PSBA 25, 3. S. 139—140.
The First and Second Books of Esdras edited by A. Duff. London 1903. XLV. 144 S. 8. (The Temple Bible). (ist Esra 3. 4.)
Howorth, H. H., Some unconventional views on the text of the Bible, the Septuaginta text of the book of Nehemia, s. PSBA. vol. 25, 1 contin. S. 15—22. 25, 2 cont. S. 90—98.
Langner, E., Die gotischen Nehemiafragmente. Progr. Sprottau. 1903. 64 S. 8⁰.
† Riessler, P., Über Nehemias und Esdras, s. Bibl. Z. 03, 3. S. 232—245.
Hart, J. H. A., Primitive exegesis as a factor in the corruption of

texts of Scripture illustrated from the versions of Ben Sira, s. JQR XV (July 03) no. 60. S. 627—631.

Hart, J. A. H., Two notes on Enoch in Sir. 44, 16, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16. S. 589—591.

Hart, J. A. H., Sir. 48, 17, a, b, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16. S. 591—592.

† Mathes, J. G., Jesus Sirach, s. Stemmen uit de vrije Gemeente, 26 (Jg. 1903) S. 37—63.

† Peters, N., Ekklesiastes und Ekklesiasticus, s. Bibl. Zeitschrift 03, 1. S. 27—44; S. 129—150.

Taylor, C., The Wisdom ot Ben Sira II, s. JQR XV (July 03) no. 60 S. 604—626.

† Schmidt, N., Ecclesiasticus (Temple Bible) London 1903. XXXII. 180 S. 32°.

† Fairweather, W., 1 and 2 book of Maccabees (Temple Bible) London 1903.

Torrey, C. C., Schweizer's "Remains of a Hebrew Text of 1 Maccabees", s. Journal of Biblical Literature 22 S. 51—59.

† Holtzmann, J., Die Peschitta zum Buch der Weisheit. Eine kritisch-exegetische Studie. Freiburg i. B. 1903. XII. 152 S. 8°.

Berry, G. R., Waw consecutive with the perfect in Hebrew, s. Journal of Bibl. Liter. XXII 03, 1. S. 60—69.

Blake, J. R., The so-called intransitive verbal forms in Hebrew, s. Journal of the American Oriental Society 24 S. 145—204.

† Brockelmann, C., Die Femininendung T im Semitischen. Abhandlung gelesen in der Sitzung der orient.-sprachwissensch. Sektion der schlesischen Gesellschaft vom 26. Februar 1903. 24 S. 8°. (Vgl. die Besprechung J. Barth's ZDMG 57, 3, S. 628—636).

Büchler, A., Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes קדש (Ein Beitrag zur Geschichte der Hochzeits- und Trauergebräuche), s. WZKM XVII, 2 S. 165—181.

Eppenstein, S., Recherches sur les comparaisons de l'Hébreu avec l'Arabe chez les exégétes du nord de la France, s. RÉJ. t. 47 no. 93. S. 47—56.

Hyvernat, H., Petite introduction à l'étude de la Massore. II. La langue et le language de la Massore, s. Rev. bibl. 12, 4 (Oct. 03). S. 529—549.

Yahuda, A. S., Hapax Legomena im Alten Testament, s. JQR XV (July 03) no. 60. S. 698—714.

† Kennedy, J., The note-line in the Hebrew scriptures, commonly called Pāsēq and Pĕsiq. Edinburgh 1903. IX. 129 S. 8°.

† Kirste, J., The semitic verbs in Pehlevi (aus Sitzungsb. d. k. Akad. d. W.) Wien 1903. 14 S. 8°.

† Lajciak, J., Die Plural- und Dualendungen am semitischen Nomen. Diss. Leipzig 1903. 56 S. 8°.

Lambert, M., de l'emploi des suffixes pronominaux avec noun et sans noun au futur et à l'impératif, s. RÉJ. T. 46. no. 92 (avril-juin 03) S. 178—183.

† Margel, M., Deutsch-hebräisches Wörterbuch. Przemyśl 1903. 1. Heft. S. 1—16.

argolis, M. L., The twenty-seventh-edition of Gesenius's Hebrew Grammar, s. A. J. S. L. L. XIX S. 159—170.
Nolan, E. and Hirsch, S. A., The greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his hebrew grammar. Cambridge 1902. LXXIV. 212 S. 8°.
raetorius, Fr., Über einige Caritativnamen im Hebräischen, s. ZDMG. 57, 3 S. 530—534.
raetorius, Fr., Fu'ail im Hebräischen und Syrischen, s. ZDMG. 57, 3 S. 524—529.
osenau, W., Hebraism in the authorized version of the Bible. Baltimore 1903. 283 S. 12°.
Ungnad, A., Ueber Analogiebildungen im hebräischen Verbum. Beiträge zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I. Berlin 1903. 32 S. 8. (Diss.)

Billerbeck, Hat die alte Synagoge einen präexistenten Messias gekannt? s. Nathanael 19, 4. 5.
Bohn, Fr., Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben. Gütersloh 1903.
ousset, W., Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903. VIII. 286 S. 8°.
ousset, W., Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament, Berlin 1903, 67 S. 8°.
ruce Taylor, R., Traces of tree-worship in the Old Testament, s. Expos. Tim. XIV, no. 9. (June 03.) S. 407—415.
astries de H., Une apologie de l'Islam par un sultan du Maroc, s. Revue de l'hist. des religions. 47, 2 (Mars avril 03) S. 172—205.
obern, C. M., The Bible story of the fall, s. Methodist Review Jul.-Aug. 1903 S. 513—529.
Cumont, Franz, The mysteries of Mithra. Translated by T. J. Mc Cormack. Chicago 1903. XIV, 239 S. 12°.
urtiss, S. I., Firstlings and other sacrifices, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 45—49.
urtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Mit 57 Abb. u. 2 Karten nebst einem Vorwort von W. W. Grafen Baudissin. Leipzig 1903. XVI. 380 S.
Davidson, A. B., Old Testament prophecy, ed. by J. A. Paterson, Edinbourgh. 1903. 500 S. 8°.
eissmann, A., Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Sonderabdr. aus den „Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, Geschichte u. Literatur"), 1903, S. 161—177.
Delitzsch, Fr., Die mosaische Gesetzgebung, s. Deutsche Revue B. 28 Febr. 03.
rach, G., The names of God in the Old Testament, s. Lutheran Church Review. XXII. S. 507—514.
ussaud, R., Notes de mythologie syrienne, s. Rev. Arch. 4. série Tome 1, Mai-juin 03. S. 347—382 (2. article). Tom. 2 (juillet-août) S. 91—95.
Friedländer, M., Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Zürich 1903. XV. 499. 8°.

† van der Flier, A., Het gebruik van den Israelitischen Godsnaam. s. Theol. Studiën 03. III. S. 232—247.
† Gautier, L., Die Berufung der Propheten. Vier religiöse Reden f. d. Gemeinde, Hamburg 1903. 111 S. 8°.
† Giesebrecht, Fr., Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Leipzig u. Berlin 1904. IV. 132 S. 16° („Aus Natur und Geisteswelt" B. 52).
† Grasserie, R., de la, De la sexualité chez les divinités, s. Rev. de l'hist. des relig., juill.-août 03. S. 48—67.
Gressmann, H., Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie. Giessen 1903. 32 S. 8°. (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten herausg. v. A. Dieterich u. R. Wünsch. B. II. Heft 1).
† Güldemann, M., Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung, aus Monatsschr. f. Gesch. d. Wissensch. d. Judentums. Breslau 49.
† Gunkel, H., Babylonische und biblische Urgeschichte, s. Christl. Welt 03, no. 6 S. 121—134.
† Gunkel, H., Die jüdische u. babylonische Schöpfungsgeschichte, s. Deutsche Rundschau 03 Heft 8.
† Gunkel, H., Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion, Göttingen 1903, 48 S. 8°.
† Gunkel, H., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. Göttingen 1903. VII. 96 S. 8° (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgeg. v. W. Bousset u. H. Gunkel I. B, 1 Heft).
Guttmacher, A., Optimism and pessimism in the Old and New Testaments. Baltimore 1903. 255 S. 12°.
Halévy, L, I. Matanbukus, Metembêkos, II. Lotape, III. Hout et Cho'aïb, s. Journal Asiatique 10 série, Tome I no. 2 (Mars-Avril 03) S. 374—377.
† Hehn, I., Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung. Leipzig 1903. VIII. 63 S. 8°.
Howland, S. W., The story of Ereš creation, s. Bibliotheca Sacra LX S. 121—128.
The earliest home of the human race, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 191—206.
El-Howie, Mrs. G., Folk-lore of Mt. Lebanon, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV S. 316—318.
Jakob, B., Im Namen Gottes, eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung über שם und ὄνομα im Alten und Neuen Testament, S. Vierteljahrschr. für Bibelk., Talmud und patrist. Studien 1903 (Juni) I, 1. S. 128—149.
Johns, C. H. W., The name Jehovah in the Abrahamic age, s. Expos. 6 series. (oct. 03.) S. 282—293.
† Jordan, Prophetic ideas and ideals: a series of short studies in the prophetic literature of the hebrew people, New York 1903. 363 S.
† Joseph, M., Judaism as creed and life. London 1903. 542 S. 8°.
Keane, A. H., Ea; Yahveh: Dyaus; Ζεύς; Jupiter, s. JQR XV (July 03) no. 60. S. 559—582.
Kelso, J. A., Is the divine name in Hebrew ever equivalent to the

superlative? s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 152—158.
† Klaussner, I., Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt. Heidelberg 1903. 119 S. 8°.
König, E., Polyandrie im vorhistorischen Israel, s. NKZ. 03, 8. S. 635—648.
† König, E., Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments, Gr. Lichterfelde [1903], 57 S. 16°.
Kohut, G. A., Blood test as proof of kinship in Jewish folklore s. Journal of the American Oriental Society 24 S. 129—144.
Krauss, S., Les préceptes des Noachides, s. RÉJ. tom. 47 no. 93. S. 32—40.
Lagrange, R. P., El et Jahwe, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 362—381.
† Lanz, E., Die Prophetennamen des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. Freiburg (Schweiz) 1903. VI. 156 S. 8°.
† Lejay, F., Le Sabbat et les proètes latins, s. Rev. d'hist. et de la litt. rel., tom. IV no. 3/4 (juillet-août) 03 S. 305—335.
Lincke, K. F. A., Samaria und seine Propheten, ein religionsgeschichtlicher Versuch mit einer Textbeilage: die Weisheitslehre des Phokylides, Griechisch und Deutsch, Tübingen u. Leipzig 1903. 8. 178 S. 8°.
† Lublinski, S., Die Entstehung des Judentums. Eine Skizze, Berlin 1903. 71 S. 8°.
Martin, W. W., The fall as a composite narrative, s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 84—91.
† Matthieu, J., Jahwe und die Natur. Ein Beitrag zur israel.-jüdischen Religionsgeschichte. s. Schweiz. Th. Z. 03, 2. S. 99—115; 3, S. 129—142.
† Möller, W., Die Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit. Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. Gütersloh 1903. 183 S.
Moffat, J., Post-exilic Judaism, s. Expos. 6 series (oct. 03) no. 46. S. 317—320.
Moulton, W. J., The Samaritan Passover s. Journal of Biblical Literature 22 S. 187—194.
Nestle, E., Passah, s. Ztschr. f. d. deutschen Unterricht 17, 7. 1903. S. 453. 454.
Osterley, W. O. E., A great heap of stones, s. Expos. Tim. XV, 1 (Octobr. 03) S. 47—48.
Oort, H., De Verbintenissen met „Korbân", s. Theol. Tijdschr. 37, 4 (Juli) 03. S. 289—314.
† Perles, F., Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, kritisch untersucht, Berlin 1903. 6. 133 S. 8°.
† Piras, R., L'antropologia biblica. Cagliari 1902. 349 S. 8°.
† Quetin, M. A., L'origine de la religion (Etude d'histoire des religions Thèse. Montauban 1903. 130 S. 8°.
Reid, G. J., Old Testament concepts of earthly welfare, s. Catholic University Bulletin April 1903. S. 225—237.
† Rudermacher, L., Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchgn. über antiken Jenseitsglauben. Bonn 1903. VII. 153 S. 8°.
Ropes, J. H., Righteousness and the Righteousness of God in the Old Testament and in Paul, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 211—227.

† Rothstein, J. W., Geschichte und Offenbarung mit Bezug auf Israels Religion; aus „Die Studierstube“, Stuttgart 1903. 23 S. 8°.

† Rothstein, Religionsgeschichtliche Forschung und Offenbarungsglaube im Kampfe um das Alte Testament (Deutsch Evgl. Blätter 1903, 8. S. 525—562).

Sartori, Die Speisung der Toten. Progr. Dortmund 1903. 70 S. 8°.

Schürer, E., Das messianische Selbstbewusstsein Jesu. Festrede. Gött. 1903. 24 S. 8° und ZThK. XIII, 6. S. 437—456.

Sell, H. T., Christ in the Old Testament; or the development of the Messianic idea. s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 738—749.

Streatfield, G. S., The fatherhood of God: a study in spiritual evolution, s. Expos. 6. series. (july 03) no. 43. S. 24—40.

† Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Grossen. Deutsche autorisierte Ausgabe v. G. Gehrich. B. II. Die Religion bei den iranischen Völkern. Bibliographische Anmerkungen. Nachlass. 2. Hälfte. XXII. S. 187—442. Gotha 1903. 8°.

Vetter, Die litterarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen (Forts.) s. Theol. Quartalschr. 03 Heft 4 S. 520—546.

Ward, U. H., The Asherah, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 189, 190.

† Wente, H., Beiträge zur Darstellung der psychologischen Anschauungen des Alten Testaments. Rostock 1903. 29 S. Diss.

† Westphal, A., Jéhova. Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israël. 1—4 fasc. Montauban 1903. 258 S.

Westphahl, G., Die Vorstellungen von einer Wohnung Jahwes nach den alttestamentlichen Quellen. I. Teil. Marburg 1903. 65 S. 8.

Bevan, E. R., The House of Seleucus. New York [London] 1902. 2 Bde. VII, 330, VIII, 333 S. 8°.

† Breasted, J. H., The battle of Kadesh. Chicago 1903. 48 S.

Büchler, A., Die Schauplätze des Bar-Kochbakrieges und die auf diesen bezogenen jüdischen Nachrichten, s. JQR. vol. 16 (oct. 03) no. 61 S. 143—205.

† Deissmann, A., Bible studies, contributions chiefly from Papyri and Inscriptions to the history of the languages, the literature and the religion of Hellenistic Judaism and primitive Christianity. Authorized translation by A. Grieve (London 1901).

† Dubnow, S. M., Jewish History, essay in philosophy of history. London 1903. 182 S. 8°.

† Duff, A., Abraham and the Patriarchal Age. London 1903. XII. 128 S. 8. (The Temple Series of Bible Handbooks ed. by O. Smeaton.)

† Ermoni, V., La bible et l'orientalisme. III. La bible et l'archéologie syrienne, Paris 1903. 64 S.

† Hora, E., Die hebräische Bauweise im Alten Testament. Eine biblisch-archäologische Studie. Karlsbad 1903. 74 S. 8°.

† Jackson, F. J. F., Biblical History of Hebrews, London 1903. 444 S. 8°.

König, E., Der Stamm Ruben, sein Verschwinden aus der Geschichte und sein Auftauchen in der Geschichte, s. Zeitschr. f. d. evgl. Religionsunter. 03, 3. S. 209—218.

Miketta, K., Der Pharao des Auszugs. I. Eine exegetische Studie zu 2. Moses 1—15. Breslau 1903. 49 S. 8.

:urphy, J. D., Ancient Commerce with East Africa and the "Ophir" of King Solomon, s. American Catholic Quarterly Review. XXVIII. S. 157—173.
aville, E., The Egyptian name of Joseph, s. PSBA. 25, 1. (03). S. 157—161.
estle, E., Tamar, s. Exp. Tim. vol. XV, no. 3 (Dez. 03) S. 141.
fford, J., Inscriptions relating to the Jewish War of Vespasian and Titus PSBA 25, 1. S. 30—33.
ppert, G., Tarshish und Ophir, s. Zeitschrift für Ethnologie B. 35. 03. Heft 1. S. 50—72, Heft 2/3. S. 212—265.
Peters, Carl, The Eldorado of the Ancients. New York 1903. 447S. 8°.
ilcher, E. J., The Jews of the dispersion in Roman Galatia (Plate) s. PSBA. 25, 4/5. S. 225—233.
:ášek, J. V., Sanherib's Feldzug gegen Juda, I., s. Mitt. der vorderasiat. Gesellsch. 1903. no. 4. 45 S. 8°.
Procksch, O., Der Friede des Lysias vom Frühling 164 v. Chr., s. Theol. Lit.blatt. 03, 39, S. 457—464. 41, S. 481—484.
nith, H. P., Old Testament History. New York u. London 1903. XXV. 512 S. 8°.
Stitt, S. S., Old Testament History analysed. London 1903. 8°.
Völter, D., Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie. Leiden 1903. VII. 43. 8°.
inckler, G., Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt. Lpz. 1903. 38 S. 8°.
Wolff-Beckh, B., Kaiser Titus u. der jüdische Krieg, s. N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 03. XI. XII, 7. S. 449—479.

)PV. B. XXVI, Heft 1/2. — Mühlau, F., Martinus Sensenius' Reise in das heilige Land i. J. 1602/3. — Bücheranzeigen.
:ft 3. — Thomsen, P., Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius (I). — Bücheranzeigen.
ft 4. — Thomsen, P., Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius (Schluss).
u. N. d. DPV. 1901, No. 3. — I. Mitteilungen. Lucas, H., Griechische Inschriften aus Gerasa aus dem Nachlass H. Kiepert's.
. 4—6. — I. Mitteilungen. Lucas, H., Repertorium der griechischen Inschriften aus Gerasa. — Nöldeke, Th., Kurze Mitteilungen.
)2, No. 1. — I. Mitteilungen. Kautzsch, E., Zum Gedächtnis des kgl. württemberg. Baurats Dr. Schick. — Sellin, K., Kurzer Bericht über die Ausgrabungen von Ta'annek. I.
. 2. — Sellin, I. Mitteilungen. Kurzer Bericht über die Ausgrabungen von Ta'annek. II. — Schuhmacher, Unsere Arbeiten im Ostjordanlande, Briefe, V. Kurze Mitteilungen.
. 3. — I. Mitteilungen. Sellin, Kurzer Bericht übes die Ausgrabungen von Ta'annek. III. — Palmer, Die Aufnahme der Mosaikkarte von Madeba. — Thiersch, H. u. J. P. Peters, Neu entdeckte Gräber bei Bet Dschibrîn. Vorläufige Nachricht. — Nestle, Das Land, da Milch und Honig fliesst.
. 4. — I. Mitteilungen. Nehring, A., Die geographische Verbrei-

tung der Säugetiere in Palästina und Syrien. — Schuhmacher, G., Ein Eichhörnchen aus dem Ostjordanlande.

No. 5. — I. Mitteilungen. Blanckenhorn, M., Die Mineralschätze Palästinas, Auszug aus einer grösseren Denkschrift. — Sobernheim, M., Samaritanische Inschriften aus Damaskus.

No. 6. — I. Mitteilungen. Guthe, Das deutsch-evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes. II. Geschäftliche Mitteilungen.

1903, No. 1. — I. Mitteilungen. Sellin, Kurzer Bericht über die Ausgrabungen von Ta'annek IV. — Schuhmacher, G., Die ägyptische Hauptstrasse von der Ebene Saron bis zur Ebene Jesreel. — Kurze Mitteilungen.

No. 2. — I. Mitteilungen. Dalman, Epigraphisches und Pseudepigraphisches.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. — July 1903. — Notes and News. — Macalister, A. St., Fourth Quarterly report on the excavation of Gezer. Clermont-Ganneau, M. J., Archaeological and epigraphic notes on Palestine. 24. Mount Hermon and its God in a inedited Greec inscription (contin.). — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre (cont.). — Watson, C. M., The site of the church of St. Mary at Jerusalem, built by the emperor Iustinian. — Hanauer, I. E., The traditional „Harbour of Salomon“ and the Crusading castle at Jaffa. — Masterman, E. W. G., Notes on some ruines and a rockcut Aqueduct in the Wâdy Ḳumrân. — Macalister, A. St., 'Ain el Ḳuṣ'ah. — Greec and Latin inscriptions. — Notices of foreign publications. — Notes and queries.

Barton, G. A., The Mosaik recently found at 'Ain 'Arrub s. Journal of Biblical Literature 22 S. 41—44.

Barton, G. A., Researches of the American School in Palestine: 1. The tombs of the Judges, and a neighboring tomb hitherto unexplored; 2. Investigations near the Damascus Gate of Jerusalem; 3. The inner harbor of Joppa, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 164—186.

† Bauer, L., Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig 1903. VIII. 312 S. 8°.

Bebber, v., Der Teich Bethesda und der Teich Siloe, s. Theol. Quartalschr. 03 Heft 3. S. 369—416.

† Bernardin, V., Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisedech, s. Etud. Francisc. 1903 juillet S. 18—33.

Curtis, W. E., To day in Syria and Palestine. New York and Chicago. 1903. 529 S. 8°.

Excavations at Gath, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 177, 178.

† Fitzner, R., Aus Kleinasien und Syrien. Mit 1 Panorama, 15 Vollbildern, 21 grossen u. zahlreichen kleineren Textillustrationen u. Karten. 1. Lieferung. Rostock 1904. X S. 1—64. 8°.

† Hilprecht, H. V., With pick and spade in Bible lands, s. The Sunday school Times 03 (vol. 45) no. 35. S. 433—438.

Hilprecht, H. V., Explorations in Bible lands during the 19e century. Philadelphia 1903. XXIV, 859 S. 8°.

† Ichnographiae locorum et monumentorum veterum Terrae Sanctae accurate delineatae et descriptae a P. Elzeario Horn Ordinis Minorum provinciae Thuringiae (1725—44). E codice Vaticano latino no. 9233 excerpsit, adnotavit et edidit (cum 75 figuris et appendice

historica ex eodem codice) P. Hieronymus Golybovich Ord. Min. Missionarius Apostolicus Terrae Sanctae. Romae 1902.

† ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftl. genauen Kenntnis des jetzigen u. des alten Palästinas, herausg. v. A. M. Luncs. VI, 3, Jerusalem 1903. S. 173—264.

Krauss, S., Les divisions administratives de la Palestine à l'époque Romaine, s. RÉJ. Tome 46, no. 92 (avril-juin 03) S. 218—236.

Lammens, H., Anciens couvents de l'Auranitide, s. Rev. de l'Orient Chrétin 03. no. 3. S. 478—481.

† Lepsius, J., Das vorsalomonische Heiligtum auf dem Nebi Samwil, s. Reich Christi 03. 2/3 S. 103—134.

לוח ארץ ישראל Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5663. 1902—1903. Herausg. v. A. M.

Marmier, G., Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (suite), s. RÉJ. Tome 46, no. 92 (avril-juin 03) S. 184—196, no. 93 (juillet-août 03) S. 23—31.

Mitchell, H. G., The wall of Jerusalem according to Nehemiah: 1. The text of the book; 2. The course of the wall, s. Journal Biblical Literature 22 S. 85—163.

† Mommert, C., Topographie des alten Jerusalem. 2. Teil: Das Salomonische Tempel- und Palastquartier auf Moriah. Leipzig 1903. VIII. 305 S. mit Bildnis. 4 Fig. u. 5 Taf. 8°.

† Mommert, C., Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu. Lpz. 1903. VIII. 184 S. 6 Taf. 8°.

Offord, J., The Migdol towers of Egypt and Palestine, s. American Antiquarian and Oriental Journal XXV. S. 112—114.

Peters, J. P., Palestinian Exploration, s. Journal of Biblical Literature 22 S. 15—31.

Peters, J. P., Exploration in Palestine, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 314—316.

Redpath, H. A., The geography of the Septuagint, s. American Journal of Theology. VII. S. 289—307.

Robertson, H., The Question of Sychar, s. Exp. Tim. XIV, 12 (Sept. 03) S. 568.

† Sanday, W., and Waterhouse, P., Sacred sites of the Gospels. New York 1903. XII, 126 S. 8°.

Sanday, W., The site of Capernaum, s. JTh.Stud. vol. V (oct. 03) no. 17. S. 42—48.

Savignac, M. R., Un tombeau romain à Beit-Nettif; Une église Byzantine à Jahoudeh; Fouilles Anglaises, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 431—437.

Selbie, J. A., Explorations in Bible lands, s. Expos. Tim. XIV, 9 (June 03.) S. 427—428.

† Sellin, E., Über seine Abhandlung betitelt „Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der k. Akademie der Wissensch. u. d. k. k. Ministeriums für Kultus u. Unterricht unternommene österreichische Ausgrabung in Palästina. Nebst einem Anhange von Dr. Fr. Hrozný: Die Keilschrifttexte von Ta'annek", s. Anz. d. phil. histor. Klasse der k. k. Akad. d. Wissensch. z. Wien 03. no. XVI. 6 S. 8°.

Vincent, H., Les ruines d'Amwas, s. Rev. bibl. 12, 4 (oct. 03) S. 571—599.

Vincent, H., Les ruines de Beit Cha'ar, s. Rev. bibl. 12, 4 (oct. 03) S. 612—614.

Vincent, H., Fouilles diverses en Palestine, s. Rev. bibl. 12, 4 (oct. 03) S. 615—617.

† Wolf, E. F. H., Bethlehem-Ephrata. De merkwaardigheden van onzes Heeren geboordeplaats en van hare naaste omgeving van de vroegste tijden tot heden. Kampen 1903. 8°.

Revue sémitique d'épigraphie et de l'histoire ancienne. Recueil trimestriel. Directeur: J. Halévy, 11e année. — Juillet 1903. — Halévy, J., Recherches bibliques: le livre d'Amos (suite). — Halévy, J., Notes évangéliques: Encore l'expression „fils de l'homme" (suite et fin). — Ναζαραῖος — Halévy, J., Le code d'Hammourabi et la législation hébraïque (suite). — Halévy, J., Un document judéo-araméen d'Éléphantine. — Halévy, J., Nouvel essai sur les inscriptions protoarabes. — Halévy, J., Le calambour dans la judéophobie alexandrine. — Halévy, J., Variétés. — Halévy, J., Bibliographie.

Octobre 1903. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Amos (suite et fin). — Halévy, J., Muṣur, Muṣri et Meluḫḫa. — Halévy, J., Le code d'Hammourabi et la legislation hébraique (suite et fin). — Lettre de M. Conti Rossini. — Halévy, J, Curieuse Échappatoire. — Halévy, J., Une rectification. — Halévy, J., Varietés. — Halévy, J., Bibliographie. — Table des matières (années 1893—1903).

12e année. — Janvier 1904. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le Livre d'Amos (suppl.). — Halévy, J., La Date du recit yahweiste de la création (Genèse II—III). — Halévy, J., Remarques complémentaires sur les inscriptions du Safa. — Halévy, J., Documents judéo-araméens de l'Éléphantine (suite). II. Ostraka. — Halévy, J., Nouvel examen du papyrus égypto-araméen de la bibliothéque de Strasbourg. — Lettre de M. Landberg. — Halévy, J., Un Sumériste retardataire. — Halévy, J., Le Sumérisme dans l'Inde. — Halévy, J., Bibliographie.

Ephemeris für semitische Epigraphik v. M. Lidzbarski. II B. 1. Heft. — Semitische Kosenamen. — Altnordarabisches. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. — Berichte und Besprechungen. — Giessen 1903. S. 1—124. (Mit einer Schrifttafel und 6 Abb. im Text).

Abel, M., Inscriptions grecques de Bersabée, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 425—430.

Berchem, v. M., Epigraphie palestinienne, inscription arabe de Banias, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 421—424.

Berger, Ph., Découverte d'une nouvelle inscription du temple d'Echmoun, à Sidon, s. Comptes Rendus de l'Acad. des Inscript. et belles-lettres. Mars-Avril 03. S. 154—159.

Berger, Ph., Vase de plomb avec inscription bilingue, découverte à Carthage, s. Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et belles-lettres. 03. Mai-Juin S. 194—198.

† Bruston, C., Les inscriptions phéniciennes de Sidon, s. Revue de Théol. et de Quest. rel. 03, 2. S. 127—134.

Cooke, G. A., Text-book of North Semitic inscriptions. New York u. Oxford 1903. XXIV, 407 S. 8° 14 planches.
Conti-Rossini, C., Documenta per l'Archeologia Eritrea nella bassa valle del Barca, s. Rendic. della Reale Accad. dei Lincei, serie V vol. XII 3 4. S. 139—150.
Lagrange, M. J., Nouvelle note sur les inscriptions du Temple d'Echmoun, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03) S. 410—419.
Lévy, J., Un problème de paléographie hébraique, s. RÉJ. Tom. 47 no. 93. S. 1—6.
Mommsen, Th., Inschrift aus Baalbeck, s. Sitzungsbericht d. preuss. Akad. d. Wiss. 03. 38/40. S. 817—824.
† Monceaux, P., Païens judaïsants. Essai d'explication d'une inscription africaine. Paris 1902. 20 S. 8°.
Moulton, W. J., Inscriptions from Bîr es-Seba', s. Journal of Biblical Literature 22 S. 195—200.
† Musil, A., Sieben samaritanische Inschriften aus Damascus (aus Sitzungsb. d. Akad. d. W.) Wien 1903. 7 Abb. 11 S.
Pilcher, E. J., The temple inscription of Bod-'Aštart, King of the Sidonians (Plate) s. PSBA. 25, 3 S. 123—129.
Porrey, C. C., Semitic Epigraphical notes. 1. An old Hebrew seal; 2. An inscribed Hebrew weight; 3. A Phoenician bronze weight; 4. On a Palestinian 'forgery'; 5. Additional notes on the Bod-'Aštart inscriptions, s. Journ. Amer. Orient. Society 24 S. 211—226.
Ricci de S., Une inscription grecque d'Égypte communiquée par M. Dattari, s. Rev. Arch. 4 série t. 2. S. 29—55.
Ronzevalle, S., Inscription bilingue de Deir el Qala'a, s. Rev. Arch. 4 série, t. 2. S. 29.
Ronzevalle, Seb., Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs, s. Rev. Bibl. 12, 3 (Juillet 03), S. 404—410.
Souter, A., Palaeographie and its uses, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16 S. 506—516.
Vincent, H., Notes d'épigraphie palestinienne, s. Rev. bibl. 12, 4 (oct. 03) S. 605—612 [Bemerkenswert ist ein altisraelitisches Siegel aus Jerusalem mit der Inschrift לשמע|ע. / בר המלך Ob der Strich hinter לשמע, wie Vincent will, ein Wortrenner ist, scheint mir fraglich, da er hinter עבד fehlt. Ist er vielleicht ein Abkürzungszeichen? ich denke an den biblischen Namen שמעיה. — v. G.]
Vogué de, Inscription araméenne trouvée en Égypte, s. Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et belles-lettres (juillet-août 03) S. 269—276.
Vogué de, Analyse d'un mémoire du R. P. Ronzevalle sur un bas-relief trouvé à Émèse et plusieurs monuments palmyréniens, s. Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et belles-lettres, (juillet-août 03) S. 276—283.

Cook, A., A pre-massoretic biblical Papyrus, s. PSBA. 25, 1. S. 34—56. (3 Plates).
Cowley, A., Hebrew and aramaic papyri, s. JQR. vol. 16 no. 61 (oct. 03) S. 1—8.
Cowley, A., Some Egyptian Aramaic documents (Plate) s. PSBA. 25, 4/5, S. 202—208.

† Goodspeed, E. J., Greek papyri from the Cairo Museum, with papyri of Roman Egypt from American collections. Chicago 1902. 78 S. 8°.
Greenfell, B. P., Hunt, A. S., and Smyly, J. G., The Pebtunis Papyri, Part I. New York 1902. XIX, 674 S. 4°.
Kayserling, M., Une ancienne Bible hébraïque, s. RÉJ. Tom. 47 no. 93 S. 131—132.
Lévi, Isr., Un papyrus biblique, s. RÉJ. Tome 46, no. 92 (avr.-juin 03) S. 212—217.
Margoliouth, G., An early copy of the Samaritan-Hebrew Pentateuch, s. JQR XV (July 03) no. 60. S. 632—639.
Nestle, E., Zu den samaritanischen Typen, s. ZDM 57, 3 (03) S. 568 f.
Offord, J., The newly discovered pre-Massoretic Hebrew papyrus, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 37—39.
v. Soden, H., Bericht über die in der Kubbet in Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente, s. Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 03. 38/40. S. 825—830.
† Williams, H. S., Manuscripts, inscriptions and muniments, oriental, classical, medieval and modern ... with more than two hundred facsimile reproductions in tone and color from important languages of every age. Portfolio I. New York 1902. fol.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. — B. XVII, 2. bis 3. Heft. — Gottheil, R., A christian Bahira legend. — Barth, J., Berichtigungen zu Reckendorf's Rezension der Ausgabe des Diwans des Quṭâmi. — Thureau-Dangin, Fr., Le cylindre A de *Gu-De-A* (Suite). — Kugler, F. X., Eine rätselvolle astronomische Keilinschrift (Strm. Kambys. 400). — Meissner, Br., Lexikographische Studien III 12) erikku, 13) ḫalḫallatu, 14) dikû, dakû, 15) pilurtu. — Sprechsaal: Brockelmann, C., Syriaca 1) ܐܠܩܛ, 2) ܐܢܛܘܠ, 3) ܐܠܗܘ, 4) ܐܠܥܡܐ, 5) ܐܠܣܡܐ, 6) ܐܣܘܡ, 7) die Abstrakta auf ܐܠܘ. — Derselbe: Zur Theorie der assyrischen Gutturale. — Littmann, E., Zur Bedeutung von miskîn. — Schulthess, Fr., Notizen. — Virolleaud, Chr., Notes lexicographiques. — Aus einem Brief des Herrn Dr. G. Hüsing an C. Bezold. — Meissner, Br., בלוה. — Derselbe. Nachtrag zu S. 248 ff. [pilurtu]. — Bezold, C., Assyriologische Randbemerkungen, 5) noch einmal Jahwe, 6) [Ethiopic] und [Ethiopic]. — Rezensionen, Bibliographie. —
Heft 4. — Oppert, J., Jahve? — Vollers, K., Semitische Miscellen. — Ungnad, A., Zur Erklärung der hebräischen nomina segolata. — Reckendorf, H., Barths Berichtigungen zu meiner Besprechung seiner Ḳuṭâmîausgabe. — Ungnad, A., Zur Syntax der Gesetze Hammurabis. — Littmann, E., Die Erwähnung eines Perserkrieges in den Ṣafâ-Inschriften. — Sprechsaal: Barth, J., Zur Abstraktendung ût, eine Entgegnung. — Behrens, E., Zum assyrischen Lexikon. — Daiches, S., Talmudische und Midraschische Parallelen zum Babylonischen Weltschöpfungsepos. — Daiches, S., Zur Ḫabiri-Frage. — Boissier, A., 93040. — Rezensionen. Bibliographie. —
† Andrae, W., Ausgrabungen in Fara und Abu Hatab, s. Mitt. d. Deutschen Orientges. z. Berlin August 03. no. 17. S. 4—35.
† Andrae, W., Aus einem Bericht über seine Exkursion von Fara nach den südbabylonischen Ruinenstätten, s. Mitteil. der Deutschen

Orientges. zu Berlin, Nov. 02—Apr. 03. No. 16, S. 16—24. — Die Umgebung von Fara und Abu Hatab, ebd. S. 24—30.
Arbois de Jubainville, les „Gourdeiziou" bretons et leur origine babylonienne, s. Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres (juillet-août 03) S. 315—318.
Bahr, J., Die babylonischen Busspsalmen und das Alte Testament. Progr. Berlin 1903. 28 S. 4°.
rnfeld, S., Die Bedeutung der Assyriologie, s. Woche 03, 10. S. 448—451. [Die Wissenschaftlichkeit des Aufsatzes erhellt daraus, dass der schwarze Obelisk Salmanassars als Mesastein bezeichnet wird].
zold, C., Ninive und Babylon. Mit 107 Abb. 2. verm. Aufl. Bielefeld u. Leipzig 1903. 148 S. 8°. (Monogr. z. Weltgesch. B. 18).
Biedenkapp, C., Babylonien und Indogermanien. Ein Geistesflug um die Erde. Berlin 1903. 165 S. 8°.
Boissier, A., Deux fragments des annales de Salmanassar II, s. Recueil de Travaux relatifs à la Philol. et l'Archaeol. égypt. et assyr. vol. 25, 03, 6 S.
issier, A., Matériaux pour l'étude de la religion Assyro-Babylonienne (cont.), s. PSBA. 25, 1. S. 23—29. 25, 2. S. 75—81.
Boissier, A., Dieux fragments des annales de Salmanassar II. Paris 1903. 6 S. avec fig. 8°.
Bonfante, P., Le leggi di Hammurabi re di Babilonia con prefazione e note. Milano 1903. VIII. 47 S. 8°.
rk, F., Ein neuer elamitischer König, s. Orient. Lit.zeit. VI, Sp. 18.
Bovon, J., Antiquités babyloniennes et révélation biblique, s. Lib. Chrét. 03, 4. S. 175—184.
Caspari, W., Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen. Beitr. z. Förderung christl. Theol. VII, 4) Gütersloh 1903. 92 S. 8°.
Cohn, G., Die Gesetze Hammurabis. Zürich 1903. 44 S. 8. (Rektorats-Rede.)
Cuneiform texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum. XVI (50 plates). XVII (50 plates). Printed by order of the Trustees. London 1903. VII. VII S. u. 100 Taf. 4°.
iches, S., Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie. Leipzig 1903, 100 S. 8. (Leipz. Semitist. Stud. , 2.) IV. 100 S. 8.
litzsch, Fr., Im Lande des einstigen Paradieses, mit 52 Bildern, Karten u. Plänen, Stuttg. 1903. 58 S. 4°.
cent discoveries in the East, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 263—278.
neley Prince, J., Le bouc émissaire chez les Babyloniens, s. Journ. Asiat. 10 série. Tom. 2 (juillet-août) S. 133—156.
ies, C., Griechisch-Orientalische Untersuchungen. I. Homerische Beiträge, s. Beitr. z. A. Gesch. III, 3 (03) S. 372—396.
Geldern, C. v., Ausgewählte Babylonisch-Assyrische Briefe transkribiert und übersetzt. (Diss.) Leipzig 1902. 47 S. 8°.
e story of Gilgames, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 185—188.
Grimme, H., Zum Centenare der Keilschriftforschung, s. Schweiz. Rundschau 02, S. 365—373.
Halévy, J., Deux spécimens de philologie suméro-turque, s. Rev. Sem. 03. S. 269—273.

Hammurabi, the ancient law-giver, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 207—209.
† Hammurabi's Gesetz I.B. Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung v. Kohler, J., u. Peiser, F. E. Berlin 1903. V. 146 S. 8⁰.
† X. Il codice di Hammurabi, s. Civilta catt. XVIII, 10. S. 143—155.
† Hammurabi, s. Zukunft no. 25.
Harper, R. F., Assyriological Notes, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 228—232.
Harper, R. F., Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum. Part 8. Chicago 1903. XVI, 142 S. 8⁰.
† Hehn, J. F., Hymnen und Gebete an Marduk, neben einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks. Diss. Leipzig 1903. 36 S. 8⁰.
† Heuzey, L., Le sceau de Goudéa. Nouvelles recherches sur quelques symboles chaldéens. Paris 1903. 11 S. 8⁰.
† Hilprecht, H. V., Digging and fighting in Nuffâr. The story of our first year's campaign in Babylonia, s. Sunday School Times 03 vol. 45, no. 6, S. 72—73.
† Professor Hilprecht's life work, and its results, s. Sunday School Times 03, vol. 45, no. 6. S. 69.
† Hilprecht, H. V., Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bêl-Tempel zu Nippur. Ein Vortrag. Mit 56 Abbild. u. 1 Karte, Lpz. 1903. 77 S. 8⁰.
† Tributs to Hilprecht's pre-eminence, s. Sunday School Times 03, vol. 45, no. 12. S. 149—150.
† Hilprecht's story of Babylonian discovery, s. Sunday School Times 03, vol. 45, no. 13. S. 170—171.
† Hilprecht, H. V., Babylonian's famous temple library, s. Sunday School Times 03, vol. 45, no. 7. S. 84—85.
† The views of Hilprecht and Delitzsch, s. Sunday School Times 03, vol. 45. S. 150.
Hrozny, Fr., Sumerisch-Babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib), herausgeg. umschrieben, übers. u. erkl. Mit 13 autograph. Taf. Berlin 1903. VII. 128 S. 8⁰. (Mitt. d. vorderas. Ges. VIII, 5.)
Hüsing, G., Zum Etanamythos, s. Archiv. f. Rlgsw. 03, VI, 2. S. 178—191.
† Hunger, J., Becherweissagung bei den Babyloniern. Nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit (Leipz. Semit. Studien I, 1). Leipzig 1903. III, 80 S. 8⁰.
Jastrow, M. jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Deutsche Uebersetzung. 4. Lief. Giessen. S. 225—304.
Jensen, P., Die hittitisch-armenische Inschrift eines Syennesis aus Babylon, s. ZDMG. 57, 2 (03) S. 215—270.
† Jensen, P., Friedrich Delitzsch und der babylonische Monotheismus, s. Christl. Welt 03, no. 1. Sp. 13—15.
† Jensen, P., Hittitisch und Armenisch, s. Indog. Forsch. XIV (03). S. 47—62.
Jeremias, Der babylonische Moses, s. Illustrierte Zeitung 26. Febr. 1903, no. 3113. S. 311.
† Jeremias, A., Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. unter Berücksichtigung der biblischen

Parallelen und mit Verzeichnis der Bibelstellen mit 10 Abb., s. Der alte Orient I, Heft 3. Lpz. 1903. 44 S. 8°.
Johns, C. H. W., The oldest code of laws in the world [Hammurabi], translated. New York 1903. XII, 88 S. 16°.
Johns, C. H. W., The chronologie of Ašurbânipal's reign (II), s. PSBA. 25, 2. S. 82—89.
Johns, C. H. W., Babylonian Monotheism, s. Expos. Tim. XV, 1 (Octob. 03). S. 44—45.
Johns, C. H. W., Notes on the code of Ḫammurabi, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 96—107.
† Klostermann, A., Ein dynastischer Briefwechsel aus dem 2. Jahrtausend vor Christo. 2. Aufl. Lpz. 1903.
† König, E., Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte. Ein Briefwechsel. Gross-Lichterfelde [1903]. 42 S. 8°.
Langdon, S. H., Notes on the annals of Ašurbanipal (V Rawlinson pp. 1—10), s. Journal of the American Oriental Society 24 S. 96—102.
† Lehmann, C. F., Civilisation and Babylonia, s. Ninet. Cent. 03, aug. S. 269—274.
† Linde, E., Cyrus. Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt. München 1903. 126 S. 8°. (Weltgesch. in Charakterbildern.)
† Lotichius, P., Die Gesetzgebung des Königs Hammurabi von Babylon, s. Protestblatt 03, 29. 30. 31.
† Martin, F., Textes religieux assyriens et babyloniens; transcr. traduct., comment. Paris 1903. 336 S. 8°.
† Mehrjibhai Noshirwanji Kuka, The era of Zoroaster in the light of recent Babylonian researches, s. Asiat. Quart. Rev. july 03 S. 122—164.
† Meissner, K. F. und B., Westasiatische Studien. Berlin 1903. V. VIII. 219 S. 8°.
† Meissner, Br., Meluḫḫa, s. Orient. Litzeit. IV. S. 266—267.
Messerschmidt, L., Die Entzifferung der Keilschrift (Der alte Orient V, 2). Leipzig 1903. 32 S. 8°.
† Messerschmidt, L., The Hittites, London 1903.
† Müller, D. H., Vorläufige Mitteilung über die Gesetze des Hammurabi, s. Anz. der k. k. Akad. d. W. Wien (philos.-histor. Klasse) 03. no. 14. 9 S. 8°.
† Muss-Arnolt, W., Assyrisch-englisch-deutsches Wörterbuch. 13. Lfg. Berlin 1903. 8°.
† Noeldeke, A., Die Rückkehr unserer Expedition aus Fara, s. Mitt. d. Deutschen Orientges. z. Berlin. August 03. S. 35—44.
† Oefele, F. v., Aus der Pharmakopöe von Hammurabi bis Nebukadnezar, s. Pharmak. Centralhalle 03. no. 29. S. 458.
† Oefele, F. v., Ammengesetz vor 4000 Jahren, s. Monatsschr. f. Kinderheilkunde. Mai 03. no. 2.
† Perles, F., Labartu im Alten Testament, s. Orient. Lit. Zeit. VI. S. 244—245.
Pinches, T. G., Cylinder-seals belonging to Mr. Rigg (Plate), s. PSBA. 25, 2. S. 71—74.
Pinches, T. G., Gilgameš and the hero of the flood, s. PSBA. 25, 3. S. 113—122. 25, 4/5. S. 195—201.
Prince, J. D., The hymn to Bêlit, K. 257 (HT. 126—131), s. Journal of the American Oriental Society 24. S. 103—128.

Prince, J. D., Two Assyro-Babylonian parallels to Dan. 5, 5 ff., s. Journal of Biblical Literature 22. S. 32—40.
Prince, J. D., The first and second persons in Sumerian, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 203—227.
Ronzevalle, S., Un bas-relief Babylonien, s. Rev. bibl. 12, 4 (Oct. 03). S. 600—604.
Sarre, F., Die altorientalischen Feldzeichen mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes. (Mit 33 Abb. im Text), s. Beitr. z. A. Gesch. III, 3 (03). S. 333—371.
Sayce, A. H., A seal-cylinder, s. PSBA. 25, 1. S. 62. 63.
Sayce, A. H., The decipherment of the hittite Inscriptions, s. PSBA. 25, 3. S. 141—156. 4/5. S. 173—194.
Sayce, A. H., Hittite Decripherment, s. Exp. Tim. 14, 10 (July 03). S. 480.
† Scheil, V., La loi de Hammourabi (vers 2000 av. J. Chr.) Paris 1904. Ill. 77 S. 8°.
† Scheil, V., Deux nouvelles lettres d'el Amarna, Extrait du Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale. I. II. Cairo 1902. 6 S. u. 1 Tafel. 4°.
Schleinitz, O. v., Der Katalog der babylonisch-assyischen Altertümer und Bibliotheken im British-Museum, s. Z. f. Bücherfreunde 1903, 12. S. 492—498.
† Schmersahl, Das älteste Gesetzbuch der Welt: Die Gesetze Hammurabis, s. Deutsche Juristenzeitung 03. S. 111 ff.
Selbie, J. A., The hittite inscriptions: a correction, s. Expos. Tim. XIV, 9. June 03. S. 431.
† Sherzer, J. B., Assyrische Skulpturen, 2.—4. Liefg. Haarlem 1903. Je 15 Tafeln in Phototyp. Mit je 1 S. Text in deutscher, engl. u. franz. Sprache. 4°.
† Stooss, C., Das babylonische Strafrecht Hammurabis, s. Schweiz. Zeitschr. f. Strafrecht. 16. Jahrgang. 1. u. 2. Heft 03. Bern. 30 S. 8°.
† Thompson, R. C., The devils and evil spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, gherals, vampires, hobogolins, ghosts and kindred evil spirits which attack mankind. Translat. from the original cuneiform texts with transliterations, vocabulary, notes etc. vol. I. Luzac's Semitic text and translation series vol. XIV. London 1903. LXV, 211 S. 8°.
† Thureau-Dangin, Fr., Recueils de tablettes chaldéennes. Paris 1903. XVI. 155 S. 4°.
† Touzard, J., Textes religieux assyriens et babyloniens, s. Rev. du Clergé Franç. juin 03. S. 53—92.
de La Vallée Poussin, L., La questione assyriologica in Italia, s. Stud. Relg. 03, 3. S. 310—312.
† Virolleaud, Ch., L'astrologie chaldéenne. Fascic. 3, fasc. 5 et fasc. 7 le livre intitulé „ênuma UD-(AN) ilu Bêl“ transcrit et traduit. 2me Partie, — Shamash; 3me Partie, — Ishtâr; 4me Partie, — Adad. Poitiers 1903. III, 49 S.; III, 72 S.; III, 490; 40. Fascc. 5—8. Le livre intitulé „UD-(AN) ilu Bêl“ publié, transcrit et traduit. Transcription. Sin. — Shamash. — Ishtâr. — Adad. Paris 1903, 62. 47. 70. 46 S. 4°.
† L'astrologie chaldéenne. Le livre intitulé ‚Ennuma Ud-(An) ilu Bêl‘, transcr. et trad. par Virolleaud. 3 vol. Poitiers 1903. 188 S. 4°.

† Virolleaud, Ch., Comptabilité chaldéenne (époque de la dynastie dite seconde d'Our). Poitiers. I. Partie. II. 74 S.; II. Partie. 66 S. 8°.
† Virolleaud, Ch., Premier supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow. Paris 1903. V. 78 S. 4°.
† Virolleaud, Ch., Études sur la divination chaldéenne, 2. Partie. Séries „enuma alu" „enuma amêlu". Poitiers 1903. 16 S. 4°.
Ward, H. H., A new inscription of Ine-sin, King of Ur, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 149—151.
† Weissbach, F. H., Babylonische Miscellen, 51 S. Mit 15 autogr. Tafeln, 1 Lichtdruck und 3 Textabbildungen (4. Heft der wissensch. Veröffentl. der DOG.) 1903. Fol.
† Winckler, H., Die politische Entwicklung Babyloniens und Assyriens. 2. verb. u. verm. Aufl. Lpz. 1903. 32 S.
† Winckler, H., Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr. Das älteste Gesetzbuch der Welt. Deutsche Übersetzung. Mit einer Abbildung des Steindenkmals. 3. erweiterte Auflage mit ausführlichem Sachregister. Leipzig 1903. 8°.
Zehnpfund, R., Die Wiederentdeckung Nineves (Der alte Orient B. V. Heft 3.) Leipzig 1903. 32 S. 8°.

Amelung, W., Le Sarapis de Bryaxis, s. Rev. Archéol. 4. serie t. 2. (sept.-oct. 03). S. 177—204.
† Becker, C. H., Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam. I. Heft. Strassburg 1902. VI. 80 S. 2. Heft 1903. III. S. 81 — 198. 8°.
Calice, Fr. v. Frhr., Zur ägyptischen Sternkunde, s. WZKM. 173. S. 296.
Capart, J, Les grands voyages à l'époque égyptienne, s. Revue de l'Université de Bruxelles, 9 année 1903/4. no. 2. S. 119—142.
An American's great discovery in Egypt, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 363—365.
Green, F. W., Notes on an Inscription at El Kab (2 plates), s. PSBA. 25, 4/5. S. 215. 216.
Hauschildt, H., Πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr., s. Z. ntest. Wiss. IV, 3. 03. S. 235—242.
† Ägyptische Inschriften aus den kgl. Museen zu Berlin. II. Heft. Die drei vollständigen Opferkammern des alten Reichs und Inchriften aus der Zeit zwischen dem alten und dem mittleren Reiche. Berlin 1903. IV. 135 Autogr. S. 4°.
† Jakobi, A., Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum, s. Sphinx 03. VII, 2 u. 3. S. 107—117.
† Jakobi, A., Studien zur koptischen Litteratur. Paris 1903. 14 S. 8°.
† Krall, J., Demotische Lesestücke, II. Das Dekret von Kanopus nach den Inschriften von Tanis u. Kom u. el Hisn — der historische Roman des Königs Petubastis (Forts.) mit 4 photolith. u. 18 autogr. Tafeln. Leipzig 1903.
Krall, J., Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis, s. WZKM. 17, 1. (03). S. 1—36.
Krauss, S., Postumus, prefect of Egypt, s. PSBA. 25, 4/5. S. 222—224.
Lange, H. O., Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I. 344 in Leiden. Vorläufige Mitteilung. (Aus Sitzungsbericht der preuss. Akad. der Wissensch.) Berlin 1903. XXVI. XXVII. S. 601—610.

† Leipoldt, J., Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums. Leipzig 1903. X. 214 S.
† Moret, A., Du charactère religieux de la royauté pharaonique (Annales du Musée Guimet). Paris 1902. VIII. 344 S. 8°.
Müller, M., Die altägyptische Bezeichnung der Troglodyten bei den Klassikern, s. WZKM. 17, 3. S. 271—276.
Nash, W. L., Ha-Mhyt, s. PSBA 25, 3. S. 112.
Nash, W. L., A relic of Amenhotep III, s. PSBA. 25, 2. S. 101.
Naville, E., The Egyptian name of Joseph, s. PSBA. 25, 3. S. 157—161.
Naville, E., The Book of the Dead, chapter 149 (Plate) (cont.), s. PSBA. 25, 1. S. 3—10. 25, 2. chapters 149 (cont.) and 150 (Plate), 25. 2, S. 67—70. chapters 151, 151A bis 152 (Plate), 25, 3. S. 105—110. chapter 153A (Plate), 25, 4/5. S. 167—172.
Newberry, P. E., Discovery of the tomb of Thotmes IV, s. PSBA. 25, 3. S. 111—112.
Newberry, P. E., Extracts from my notebooks VI. (plate), s. PSBA. 25, 3. S. 130—138.
Newberry, P. E., The Sekhemet Statues of the temple of Mut at Karnak, s. PSBA. 25, 4/5. S. 217—222.
Patton, W. M., Ancient Egypt and Syria, s. Bibliotheca Sacra. LX. S. 92—108.
† Penfield, I. C., Present-day Egypt. New ed. New York 1903. XIII. 396 S. 8°.
Petrie, W. M. F., Excavations at Abydos, s. American Antiquarian and Oriental Journal. XXV. S. 362, 363.
Prince, J. D., The modern pronunciation of Coptic in the Mass, s. Journal of the American Oriental Society 23; S. 289—306.
† Schack-Schackenburg, H. Graf, Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch). Texte aus der Pyramidenzeit nach einem im Berliner Museum bewahrten Sargboden des mittleren Reiches. I. Text nebst Einl. 15 S. Buchdruck, 36 autogr. S.; 10 Lichtdr. — 2 Autogr. Taf. Fol. Leipzig 1903.
Schäfer, H., Die altägyptischen Prunkgefässe mit aufgesetzten Randverzierungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Goldschmiedekunst. Leipzig 1903. 44 S. mit 117 Abb. 4°. (Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens. Herausg. v. K. Sethe. IV, 1).
Sethe, K., Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, 1. Hälfte: 1) Die Horusdiener, 2) die auf den Denkmälern der ältesten Dynastien vorkommenden Könige, 3) die Einrichtung des Steines von Palermo (mit 2 Tafeln), 4) die Entwicklung der Jahresdatierung bei den alten Ägyptern. Mit einem Beitrag von Prof. E. Meyer) [Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens, herausg. v. K. Sethe III, 1]. Leipzig 1903. 64 S. Lex.
Spiegelberg, W., Geschichte der ägyptischen Kunst im Abriss dargestellt mit 79 Abbild. Leipzig 1903. VIII. 88 S. 8°. (Der alte Orient, Ergänzungsband I).
Strack, M. L., Die Müllerinnung in Alexandrien, s. Z. ntest. Wiss. IV, 3. 03. 03. S. 213—234.
Letter from — Naville, E., on the transliteration of Egyptian, s. PSBA. 25, 1. S. 57—61.
The transliteration of Egyptian, letters from S. Krall and A. Wiedemann, s. PSBA. 25, 4/5. S. 209—214.

he transliteration of Egyptian — Errata to Dr. Naville's letter, s. PSBA. 25, 2. S. 102.
ransliteration of Egyptian. Letter from Prof. Dr. Lieblein, s. PSBA. 25, 3. S. 162—163.
Urkunden, ägyptische, aus den königlichen Museen zu Berlin. Herausgeg. von der Generalversammlung, griechische Urkunden III. B. 12. Heft. Berlin 1903. III. 44 S. mit 2 Lichtdruckbildern. 4°.
, koptische Urkunden I. B. 4. Heft. S. 99—130. Berlin 1903. 4°.
'kunden des ägyptischen Altertums. Herausg. v. G. Steindorff. I. Heft 1/2. Urkunden des alten Reiches. 1/2 bearb. v. K. Sethe, je II S. Buchdruck u. 73 bzw. 78 S. in Autographie. Lpzg. 1903. 4°.
'eill, R., Inscriptions égyptiennes du Sinaï, s. Rev. Archéol. 4. serie I. 2. S. 1—9. S. 230—239.
'eill, R., Un nom royal égyptien de la période Thinite au Sinai, s. Comptes Rendus de l'Acad. des Inscript. et belles-lettres, Mars-Avril 03. S. 100—102.
Zoëga, G., Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. XII. 663 S. 7 Taff. in 1/2 Pergam. geb. Fol. anast. Neudruck. Leipzig 1903.

---

lbrecht, K., Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra, s. ZDMG. 57, 4 (03). S. 421—473.
acher, W., Eine angebliche Äusserung Abulwalîd Ibn Ganâḥ's über die Ursprache, s. ZDMG. 57, 2 (03). S. 273—375.
Bacher, W., Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis. Nebst einem Anhange über den sprachlichen Charakter des Maimunischen Mischne-Tora. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Studienjahr 1902—1903. Strassburg 1903. S. 1—146. 1—38.
Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. B. I von Hillel bis Akiba, 2. verbess. u. vermehrte Aufl. Strassburg 1903. X. 496 S. 8°.
arth, J., Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 33—40.
Berliner, A., Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare. Berlin 1903. IV. 51 S. 8°.
מדרש בראשית רבא, Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare v. Theodor J. 1. Liefr. (Parascha 1—10). Berlin 1903. S. 1—80. 4°.
Biblia Cabalistica; or the Cabalistic Bible. Introduced by W. Begley. London 1903. 4°.
Braunschweiger, M., Die Lehrer der Mischnah; ihr Leben u. Wirken für Schule u. Haus nach den Quellen bearbeitet. 2. Ausg. Frankfurt a. M. 1903. IX. 319 S. 8°.
חזיונות לילה Chezionoth laila. Traumgebilde. Phantastische Scenen aus der biblischen Geschichte von G. Syrkin. Berlin 1903. VIII. 98 S. 8°.
Dubnow, J. M., Jewish history: an essay in the philosophy of history. Philadelphia 1903. IX, 184 S. 12°.
Epstein, W., Die Medicin im Neuen Testament und im Talmud. Stuttgart 1903. VIII, 338 S. 8.
pstein, A., Ordination et autorisation, s. RÉJ. Tome 46, no. 92 (avril-juin 03). S. 197—211.
iebig, P., Talmud und Theologie (Samml. gemeinverst. Vorträge u. Schriften 36). Tüb. u. Leipzig 1903. 8. 30 S. 8°.

Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes, s. RÉJ. Tom. 47, no. 93, S. 41—46 (suite).

† Gollancz, H., The ethical treatises of Berachya, son of Rabbi Natronai ha-Nakdan, being the Compendium and the Masref, new edited for the first time from mss. at Parma and Munich with an English translation, introduction, notes etc. London 1902. LIII. 361. 153. IX. 8°.

† Gollancz, Herm., מפתח שלמה Clavicula Salomonis. A hebrew manuscript newly discovered and now described. Frankfurt a. M. (London) 1903. 46 S. 8°.

Grünhut, Bemerkungen zu Berliners Raschiausgabe, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 156—163.

† הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judentums, redigiert v. S. A. Horodezky. III. Berditschew 1902. 226 S. 8°.

Hoffmann, D., Midrasch sur les treize Middot (מדרש על שלש עשרה מדות), s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 55—71.

† Horrowitz, S., Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddek; im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung. Breslau 1903. XIX. 79 S. 8°.

Horrowitz, M., Halacha und Schrifterklärung, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 180—189.

The Jewish Encyclopedia. vol. III. (Bencemero-Chasanuth). New York a. London 1902. XXII. 684 S. 8°.

— —, vol. IV. (Chazars-Dreyfus). New York a. London 1903. XXII 688 S. 8°.

— —, vol. V. Dreyfus-Brisac — Goat. XXII, 686 S. Lex.-8°.

† ס' ילקוט המכירי על משלי. Jalkut ha-Machiri. Sammlung midraschischer Auslegungen der Sprüche Salomons von R. Machir ben Abba Mari, zum ersten Male .... Hersg. v. L. Grünhut. Frankfurt a. M. 1902. 20. 104 S. 8°.

† עשרה כלי כסף. Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi, mit textkritischen u. erläuternden Anmerkungen, zum ersten Mal herausg. v. Isaac Last. Nebst einer Einleitung v. L. Blau. I. B. Petersburg 1903. XX. 216. 24 S. 8°.

† Kauffmann, F., Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karaeern von Samuel B. Moses. Nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragment einer hebräischen Übersetzung kritisch herausg. u. ins Deutsche übertr. (Diss.) Heidelberg 1903. 60 S. 8°. Dasselbe. Frankfurt a. M. 1903. XVIII. 31 u. 26 S. 8°.

† Kohn, J. H., Bibel und Talmudschatz. 8. Aufl. neubearb., vermehrt u. verbessert durch S. Hamberger. Leipzig 1903.

Klaussner, J., Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt. Heidelberg 1903. 119 S. 8°. (Diss.)

Löw, I., Pflanzennamen bei Raschi, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 231—251.

† Maimuni's Mûsâ, (Maimonides), acht Kapitel arabisch und deutsch mit Anmerkungen von M. Wolff. 2. verm. u. verb. Ausg. Leiden 1903. XV. 96 u. 40 S. 8°.

† Maimonides Commentar zum Traktat Kidduschin. Kritische Edi-

tion d. arab. Urtextes mit verb. hebr. Übers., Einl. u. Anm. von Narocka. (Dissert.) Strassburg 1901. 44 S. 8°.

† Marx, A., Seder Olam (Cap. 1—10) nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt. Berlin 1903. XXXIV, 35, 21 S. 8. (Diss.)

† מבשרת ירושלם Commentaire du Talmud de Jérusalem avec références par H. J. Kagowski. 1. Fasc. Berachot. Jerusalem 1903. 72 S. 8°.

Mielziner, M., Introduction to the Talmud. 2 ed. New York 1903. XII, 297 S. 8°.

† Minkowsky, P., Die Entwicklung der synagogalen Liturgie bis nach der Reformation des 19. Jahrhunderts. Lpz. 1902. 65 S. 8°.

† Montefiore, C. G., Liberal Judaism. New York 1903. 216 S. 12°.

† Oesterreicher, J., Die Gespräche des Petrus Alfonsi und ihre haggadischen Bestandteile. Göding 1903. 40 S. 8°. (Progr.)

Rosenau, W., Jewish ceremonial institutions and customs. Baltimore 1903. IV, 193 S. 12°.

† Schechter, S., Saadyana. Geniza fragments of writings of R. Saadia Gaon and others. Cambridge 1903. XII. 148 S. 8°.

† ספר הלקוטים. Sefer ha-likkutim. Sammlung älterer Midraschim u. wissensch. Abhandlungen. 6. Teil: a) Fragmente des Jalkut ha-Machiri zu Mischle; b) Collectaneen aus dem alten Midrasch Jelamdenu zum 1. B. M. nebst Anmerkungen zu Sefer ha-likkutim. Teil 4 u. 5 von S. Buber, v. L. Grünhut. Frankfurt 1902. 14, 4 S., nicht paginiert 23 S. 8°.

† ס׳ אהבת ציון וירושלים. Ahawath Zion We-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschriftl. Fragmenten, v. B. Ratner. Tractat Sabbath. Wilna 1902. VI. 168 S. 8°.

† זכרון לראשונים. Studien und Mitteilungen aus d. kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg. 8. Teil. Likkute Kadmonioth. II. Zur Geschichte des Karaismus u. der karäischen Literatur. I. Heft. Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern. Leipzig 1903. XII. 211 S.

Steinschneider, M., Die kanonischen Zahlen 70—73, ein Nachtrag zu meinem Artikel in d. Zeitschr. B. 4 (1850) S. 145 ff., s. ZDMG. 57, 3 (03). S. 474—507.

Steinschneider, M., Die hebräischen Kommentare zum „Führer" des Maimonides, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 345—363.

† Talmud, der Babylonische. Herausgegeben nach der Ed. princ. (Venedig 1520—23) nebst Varianten der späteren von S. Lorja u J. Berlin revidierten Ausgaben u. der Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übersetzt u. mit kurzen Erklärungen versehen von L. Goldschmidt. 7. Bd. Civil u. Strafrecht. 5 Lief. Der Traktat Aboda Zara. Berlin 1903. S. 793—1047. 6. Lief. Traktate Horajoth, Edijoth, Aboth. — Register u. Titelbogen zu B. VII. — Berlin 1903. XXXI. S. 1049—1194. 4°.

Talmud babli, Traktat „Götzendienst", Kap. III. Mischna und Gemara I u. II von P. Fiebig, s. ZDMG. 57, 3 (03). S. 581—604.

---

† Bauer, W., Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche. Giessen 1903. IV. 80 S. 8°.

Bonus, A., Widow or Gentile?, s. Exp. Tim. XIV, 9. (June 03.) S. 430 [dreht sich um die aram. Vorlage von Luc. 4, 26].

Cöln, F., Die anonyme Schrift "Abhandlung über den Glauben der Syrer". Berlin 1903. 75 S. 8. (Diss.)

Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste, publiée par M. F. Nau (suite et fin), s. Journal Asiatique, 10 série, tome 1, no. 2 (Mars-Avril 03). S. 241—310.

Duval, R., Le double point syropalestinien, s. Journal Asiatique, 10 série, tome 1, no. 2 (Mars-Avril 03). S. 382—384.

Fränkel, S., Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 97—99.

Gwilliam, G. H., The Punctuation of St. John 1, 3. 4 in the Peshitto, s. Journ. of Theol. Stud. IV (July 03) no. 16. S. 606—607.

† Gwilliam, G. H., Place of the Peshitto version in the Apparatus Criticus of the Greec New Testament (Studia Biblica et Ecclesiastica, vol. V, p. III). Oxford 1903.

Huxley, H. M., Syrian Songs, proverbs, and stories; collected, translated and annotated, s. Journal of the American Oriental Society 23. S. 175—288.

Landauer, S., Das Elif als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen, s. Festschritft zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 215—226.

Perdrizet, P., Syriaca (Forts.), s. Rev. Archéol. 4 série, t. 1. S. 392—400. Tom. 2. S. 262—264.

† Pognon, H., Une version syriaque des Aphorismes d'Hippokrate. II p. texte et Traduction. Leipzig 1903. XX, 67 S. 4°.

† Rosenberg, J., Lehrbuch der neusyrischen Schrift und Umgangssprache. Grammatik, Konversation, Korrespondenz und Chrestomathie. Mit Schriftproben der neusyrischen Kursivschrift. Wien 1903.

Schulthess, Fr., Lexicon Syropalaestinum. Berlin 1903. XVI. 226 S. 8°.

† The sixth book of the select letters of Severus, ed. and transl. by E. W. Brooks, vol. I (Syriac text) p. 1 (1902), vol. II (Translation) p. 1. London 1903.

† Smith, J. P., A compendious Syriac dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. P. Smith. part. 4 (completing the work). Oxford (u. New York) 1903. 409. 626 S. 4°.

---

† Abu Othman Amr Ibn Bahr al-Djahiz Opuscula tria quae edidit G. van Vloten (opus posthumum). Leiden 1903. VI. 158 S. 8°.

Bacher, W., Ein hebräisch-arabisches Liederbuch aus Jemen. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 10—32.

Basset, R., Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des septs vizirs. s. Journ. Asiat. 10 série. Tom. 2. no. 1 (juillet-août 03). S. 43—83.

Bel, A., La Djâzya, chanson arabe, précédée d'observations sur quelques légendes arabes et sur la geste des Benî-Hilâl (fin), s. Journal Asiatique. 10 série, Tom. 1, no. 2 (Mars-Avril 03). S. 311—366.

† El-Bokhâri, Les traditions islamiques, traduites de l'arabe, avec notes et index, par O. Houdas et W. Marcais. Paris 1903. Tom. I. 686 S. 8°.

Buffat, L., Lettre de Paul, évêque de Saïda, moine d'Antioche, à un musulman de ses amis demeurant à Saïda, s. Rev. de l'Orient Chrétien 03. no. 3. S. 391—425.

† Buhl, F., Muhammeds Liv. Kjøbenhaven 1903. 380 S. 8°.

Charencey, De l'origine arabe de nos mots „sarate" et „sabot", s. Journal Asiatique, 10 série, Tome 1, no. 2 (Mars-avril 03). S. 384—389.

† Chauvin, V., Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1800 à 1885. VII. Les mille et une nuits (4. partie). Leipzig 1903. 192 S. 8°.

† Derenbourg, H., Les manuscrits arabes de l'Escurial. I. 2. Fasc. 1. Morale et politique. Paris 1903. XXVIII. 81 S. 8°.

Friedländer, J., Die Messiasidee im Islam, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 116—130.

Geyer, R., Das Fieber von Haibar und der Esel, s. WZKM. 17, 3. S. 301 f.

Geyer, R., Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter, s. WZKM. 17, 3. S. 246—270.

Goldziher, I., Muhammedanischer Aberglaube über Gedächtniskraft und Vergesslichkeit mit Parallelen aus der jüdischen Literatur. Beitrag zur Volkskunde, s. Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners. Frankfurt 1903. S. 131—155.

† Grünert, M., Arabische Lesestücke, zunächst für Vorlesungszwecke, zusammengestellt. 1. Heft. „Aus der arabischen Bibelübersetzung". Text und Glossar. Prag 1903. III. 40. 51 S. 4°.

Halévy, J., بوشامامس, s. Journal Asiatique, 10 série, Tome 1, no. 2 (Mars-Avril 03). S. 378—380.

† Halévy, J., Nouvel essai sur les inscriptions proto-arabes. Paris 1903. 109 S. 8°.

† Hirschfeld, H., New researches into the composition and exegesis of the Qoran. London. Royal Asiatic Society. 1902. III. 155 S. 4°. (Asiatic Monographies vol. III).

Hirschfeld, H., The arabic-portion of the Cairo Geniza at Cambridge (with 4 Facs.), s. JQR XV (July 03) no. 60. S. 677—697. vol. XVI (Oct. 03) no. 61. S. 98—112.

† Huart, Cl., A history of arabic literature (Short histories of the literatures of the world). Paris 1903. 486 S. 8°.

† Ibn Al-Qifṭī's Ta'rīḫ al ḥukamā'. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers herausg. v. J. Lippert. Mit Unterstützung der Kgl. Akademie der Wissensch. z. Berlin. Berlin 1903. 22. 496 S. 4°.

Ibn Qutaiba's 'Ujûn al aḫbar. Nach den Handschriften zu Konstantinopel u. St. Petersburg. Herausgeg. v. C. Brockelmann. Teil 2 Strassburg. 1903. ٢١٧ S. 8°. (ZA. XVII; Beiheft).

La Khazradiya, Traité de métrique arabe, par Ali-el Khazradji, traduit et commenté par R. Basset. Alger 1902.

† Крымскiи, А., Исторiа мусульманства. Самостоятельные очерки, обработка. Часть I u. II. Moskau 1903. 295 S. 8°.

Lammens, H., Un poète royal à la cour des Omiades de Damas, s. Rev. de l'Orient Chrétien 03, no. 3. S. 325—355.

Littmann, E., Chant de la Belle-mère en arabe moderne, s. Journ. Asiat. 10 série. Tom. 2, no. 1. (juillet-aout 03). S. 97—131.

Macdonald, D. B., Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. New York 1903. X, 386 S. 8°.

Margoliouth, S., On the origin and import of the names Muslim and Ḥanîf, s. Journ. of Roy. Asiatic Society. july 03. S. 467—494.

† Meissner, Br., Neuarabische Geschichten aus dem Iraq. Gesammelt, übers., herausg. u. mit e. erweiterten Glossar versehen (Beiträge zur assyr. u. semit. Sprachwissensch. herausgeg. v. P. Haupt u. Fr. Delitzsch. V, 1). Leipzig 1903, II. LVIII. 148 S. 8°.

† Philon de Byzance, Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques. Édité d'après les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français par le Baron Carra de Vaux. (Tiré des notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tom. 37). Paris 1902. 211 S. mit Figuren. 4°.

† Pizzi, I., L'Islamismo. 2 vols. Milano 1903. VIII. 494 S. 8°.

† Poole, S. L., Mediaeval India under Mohammedan rule, 712—1764 New Lork 1903. XVIII, 449 S. 12°.

Sammlungen alter arabischer Dichter. Herausgeg. v. W. Ahlwardt. II. Die Diwane der Reģezdichter El'aģģaģ und Ezzafajân. Berlin 1903. LXVII. 57. 100 S. III. Der Dîwân des Réģezdichters Rûba ben El'aģģaģ. Berlin 1903. CXIV. 122. 192 S.

† Schäfer, H., Die Lieder eines ägyptischen Bauern. Gesam. u. übers. mit 13 Abb. Leipzig 1903. XVI. 152 S.

† Schlössinger, M., Ibn Kaisans Commentar zur Moallaqua des Amr ibn Kulthum. Berlin 1903. 32 S. 8. (Diss.)

Sutner, H., Berichtigung einer Etymologie K. Vollers, s. ZDMG. 57, 3 (03). S. 576.

† Smith, W. R., Kinship and marriage in early Arabia. New ed. with additional notes by the author and I. Goldziher. Ed. by S. A. Cook. New York 1903. XXXII, 324 S. 12°.

† Steinschneider, M., Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen. Frankfurt 1902. LIV. 348. 32 S. 8o.

† Sycz, S., Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Frankfurt a. M. 1903. XI. 242 S. 8o.

† Vollers, K., Die Gedichte des Mutalammis, arab. u. deutsch bearbeitet. (Beiträge z. assyr. u. semit. Sprachwissensch. herausgeg. v. P. Haupt u. Fr. Delitzsch. V, 2). Lpz. 1903.

Littmann, E., Abyssinian Apocalypses, s. American Journal of Semitic Languages and Literatures. XIX. S. 83—95.

Praetorius, Fr., Sabäisches und Äthiopisches, s. ZDMG. 57, 2 (03). S. 271—275.

Die P'šiṭa zu Ḳoheleth textkritisch und in ihrem Verhältnis zu dem massoretischen Text, der Septuaginta und den andern alten griechischen Versionen

untersucht von
Dr. Abraham Schalom Kamenetzky.

Vorbemerkungen.

Die vorliegende Abhandlung will die älteste syrische Bibelübersetzung, die sog. P'šiṭa (=P) zum Predigerbuche in ihrem Verhältnis zum massoretischen Texte (= MT) und zur Septuaginta (= O) eingehender untersuchen. Da wir eine kritische Ausgabe der P. nicht besitzen, der Text der bisher gedruckten Ausgaben aber vielfach durch Abschreibefehler, willkürliche Änderungen und Interpolationen entstellt ist, so muß eine textkritische Untersuchung unserer Version der eigentlichen Arbeit vorangehen.

Bei der Vergleichung der P'šiṭa mit dem massoretischen Texte und der Septuag. sind auch die Fragmente der drei andern griechischen Übersetzungen, die des Aquila (= 'A), Theodotion (= Θ) und Symmachus (= Σ) berücksichtigt worden. Dagegen ist von einer Vergleichung zwischen der P'šiṭa und dem Targum prinzipiell abgesehen, da diese beiden Versionen ihrem Charakter nach unvergleichbare Größen sind: die P'šiṭa ist eine fast wörtliche Übertragung, das Targum (zu den 5 Megilloth) dagegen ein midraschartiger Kommentar.

Dagegen ist die syrohexaplarische Übersetzung der Septuaginta von Paulus von Tella de Mauzelath berück-

sichtigt worden, da sie zur Hervorhebung der Eigentümlichkeiten der P'šiṭa von Nutzen ist.

I. Zur Wiederherstellung des P'šiṭatextes.

1. Die Textzeugen.

Die Mittel zur Feststellung eines möglichst richtigen P'šiṭatextes sind die in der Textkritik allgemein gebräuchlichen: zunächst Vergleichung aller verfügbaren Textzeugen, dann Konjektur.

Zur Vergleichung standen mir folgende Ausgaben zu Gebote.

1. Die Pariser Polyglotte 1645, herausg. von Guy (Guido) Michel Le Jay. Der syrische Text (editio princeps) ist vom Maroniten Gabriel Sionita vokalisiert und ins Lateinische übersetzt. (citiert als g).

2. Die Londoner Polyglotte, 1667, herausg. von Brian Walton (= w).

3. Die Codd. Ussher (= Uss) und Pococke (= Poc) bei Thorndike im Band VI der Londoner Polygl.

4. Vetus Testamentum Syriace . . . ed. S. Lee. Londini 1823 (= l).

5. Vetus Testamentum Syriace et Neosyriace Urumiae 1852 (= u).

6. Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante et adnotante Sac. Ob. Antonio Maria Ceriani, Mediolani 1873—1883 (= a).

7. Biblia Sacra juxta Versionem quae dicitur Pschitta, Mausili 1887—1891 (= m).

8. Des Gregorius Abulfarag, genannt Bar-Ebroyo, Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften, herausg. von Alfred Rahlfs, Leipzig 1887 (= Bh).

Die Ausgaben g w l bieten einen gleichen Text: w ist ein einfacher Abdruck von g, (IX, 12 ist in w st. ܚܘܒܐ fehlerhaft ܚܘܒܐ gedruckt, von Lee verbessert), l eine ziemlich treue Wiederholung von w (mit Weglassung der Vokalzeichen). Nur II, 10 hat l, wie auch u m ܚܠܩܝ (im Singul.). g w dagegen, wie a, im Plur., und II, 25 ist der Druckfehler in g ܢܚܘܬ für ܢܚܘܬ verbessert. Wir fassen deshalb diese 3 Augg. unter der einen Sigle „g" zusammen. u hat folgende Druckfehler, die in's Variantenverzeichnis nicht gehören. I, 9 ܕܐܬܥܒܕ statt ܕܐܬܥܒܕ; 12 ܘܐܢܐ st. ܐܢܐ; 16 ܘܐܘܣܦ (am Ende der Zeile) st. ܘܐܘܣܦܬ; II, 23 ܟܐܒ st. ܟܐܒܐ; III, 4 ܘܙܒܢܐ ܠܡܪܩܕ st. ...ܙܒܢܐ. Ich citiere im folgenden die Stellen nicht nach einer der Ausgaben, die in diesem Punkte von einander abweichen, sondern nach der hebr. Bibel. + bedeutet einen Zusatz, > eine Lücke, ~ eine Umstellung. Mit (...) erspare ich mir die Wiederholung eines Wortes.

2. Variantenverzeichnis.

Überschrift: a . . . . ܡܠܬܐ ܐܣܛܝܐ[1] ܕܩܘܗܠܬ

gwl ܡܠܬܐ ܕܩܘܗܠܬ (g ܕܩܘܗܠܬ) ܕܗܘ ܫܠܝܡܘܢ ܒܪ ܕܘܝܕ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ

u . . . . ܡܠܬܐ ܕܩܘܗܠܬ

m . . . . ܣܦܪܐ ܕܩܘܗܠܬ

Cap. I.

1	agum	ܠܒܪܗ	Bh	ܠܒܪ ܐܝܫܝ
3	a	ܡܘܬܪܐ	Bhgum	ܡܘܬܪܐ
4	a	ܕܪ (bis)	Bhgum	ܕܪܐ (bis)
6	Bhgm	ܘܡܬܟܪܟܐ	u	ܘܡܬܟܪܟܐ
8	a	ܘܠܐ ܢܣܒܥ	gum >	ܘ
10ª	ag	ܡܢ ܥܠܡܝܢ	um	ܡܢ ܠܥܠܡܝܢ

---

[1] So lautet in a die Überschrift bei verschiedenen Büchern der Bibel, z. B. Jos. Jud. Sam. I, Reg. I, Sap. Salom., Proverb, cfr. Pinkuß, ZATW XIV (1894) p. 73.

10[b]	g	ܠܥܠܡܝ̈ܢ	um	ܠܥܠܡܐ ܩܕܡܝ̈ܢ
11[a]	aum	ܕܩܕܡܝܢ (bis)[1]	g	ܕܩܕܡܝ̈ܐ (bis)
11[b]	ag	ܐܚܪ̈ܝܬܐ	um	ܠܐܚܪ̈ܝܬܐ
12[a]	a	ܐܝܣܪܝܠ		g ܐܝܣܪܐܝܠ um ܝܣܪܝܠ
12[b]	Poc	ܒܝܬ ܐܘܪܫܠܡ	cet.	ܒܐܘܪܫܠܡ
13[a]	a	ܢܒܨܐ	gum	ܘܢܒܨܐ
13[b]	a	ܥܢܝܢܐ	gum	ܥܢܝ̈ܢܐ
13[c]	agum	ܒܝܫܐ	Bh	ܒܝܫ
13[d]	aBh	ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ	gum	ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ
14	aum	ܥܒܕܐ	g	ܥܒܕ
15[a]	aBhUssPoc	ܡܬܪܨܐ		g ܠܡܬܩܢܘ (ugl. Thornd. z. St.)
15[b]	a	ܠܡܬܡܢܝܘ	Bhgum	ܠܡܬܡܢܝܘ
16	a	ܘܐܝܕܥܬܐ		um ܘܡܝܕܥܬܐ g ܡܝܕܥܬܐ
17[a]	agm	ܘܡܕܥܐ	u	ܡܕܥܐ
17[b]	a	ܘܐܝܕܥܬܐ		gm ܡܝܕܥܬܐ u >
17[c]	a ܗܘܐ ܘܪܥܝܢܐ ܕܪܘܚܐ			g ܪܥܝܢܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ um ܪܥܝܢܐ ܕܪܘܚܐ
18[a]	ag	ܕܣܓܝܐܘܬܐ	Bhum	ܕܣܓܝܐܐ
18[b]	a	ܣܓܝܐܘܬܐ	Bhgum	ܣܓܝܐܐ

Cap. II.

1[a]	a	ܘܐܢܣܝܟ	gum	ܐܢܣܝܟ
1[b]	agum	ܘܚܙܝ ܐܦ	Uss	ܘܚܙܝ ܐܘܦ
2[a]	a	ܫܘܚ		um ܗܘ ܫܢܐ g > ܗܘ
2[b]	gm	ܥܒܕܐ (part.)	u	ܥܒܕܬ (perf.)

3[a] (Anfang) a + ܠܡܥܒܕ ܠܗ ܕܠܒܝ ܐܝܬ ܘܚܟܡܬܐ; g hat diesen Zusatz v. 3 zwischen ܒܣܪܝ und ܘܠܒܝ; um >, dafür haben sie denselben Satz II, 10 s. d.

3[b]	ag	ܕܒܪ (part.)	um	ܕܒܪ (perf.)
3[c]	a	ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ	gum	ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ

---

1 Wegen der Negation ܠܐ ist wohl der st. abs. als ursprünglich anzunehmen, vgl. Nöld. Kurzgef. Syr. Gram.[2] § 202. F. 4.

4 a ܥܒ̈ܕܝ[1] ܐܣܓܝܬ g ܥܒ̈ܕܐ ܠܝ ܐܣܓܝܬ um — g, vokalisieren aber falsch ܥܒ̈ܕܐ (Sklaven).

6 aum ܐܝ̈ܠܢܐ ܕܡܥܒܐ g ܘܐܝ̈ܠܢܐ ܕܡܥܒܝܢ. Thord. bemerkt dazu: videtur scribendum ܐܝ̈ܠܢܐ ܡܥܒܐ ex Hebr. etsi contra libros.

8ª	agu	ܘܫܕ̈ܝܬܐ	m >	•
8ᵇ	a	ܡܕܝܢܬ ܐܝܡܐ	gum	ܡܕ̈ܝܢܬܐ
9ª	ag	ܘܝܬܪܬ	um >	•
9ᵇ	a	ܡܢܟܠ ܕܗ	Bhgum	ܡܢܟܠ ܕܗܘ
10ª	agum	ܕܫܐܠܘ ܥܝܢ̈ܝ	Uss	ܕܫܐܠܘ . . .
10ᵇ	ag	ܥܡ̈ܠܝ	lum	ܥܡܠܝ (sing.)
11ª	agum	ܘܦܢܝܬ	Poc	ܘܦܢܝܬ
11ᵇ	aum	ܕܥܡܠܬ ܐܢܐ	g	ܕܥܡܠܬ . . . .
12ª	a	ܘܡܣܟܠܘܬܐ	gum	ܘܠܡܣܟܠܘܬܐ
12ᵇ	a	ܘܣܟܠܘܬܐ	gum	ܘܡܣܟܠܘܬܐ
12ᶜ	ag	ܕܥܒܕܘ	UssPocum	ܕܥܒܕܗ
14ª	ag	ܒܪܫܗ	um	ܒܪܫܗ
14ᵇ	aum	ܘܝܕܥܬ ܐܦ	g >	ܐܦ
15	a	ܘܡܠܠܬ ܐܦ	gum >	ܐܦ
18	a	ܡܢ ܟܠܗ	gum >	ܡܢ
19ª	au	ܝܕܥ	gm	ܝܕܥ
19ᵇ	aum	ܚܟܝܡ ܢܗܘܐ	g ~	
19ᶜ	agum	ܐܘ ܣܟܠ	Poc	ܐܣܟܠ (Schreibfehler)
19ᵈ	ag	ܒܟܠ ܥܡ̈ܠܝ	um	ܒܟܠ ܥܡܠܝ (sing.)
19ᵉ	a	ܕܥܡܠܬ	gum	ܕܐܦ ܥܡܠܬ
19ᶠ	ag	ܘܐܬܚܟܡܬ	um ܘܐܬܚܟܡܬ	Poc ܘܐܚܟܡܬ
20	ag	ܠܡܦܣܩܘ ܠܒܝ	um	ܕܐܦܣܩ ܠܗ ܠܒܝ[2] (vgl. ob. II, 2)

[1] Wiseman, Horae Syriacae p. 230, bezieht die Randbemerkung im Cod. Vaticanus CLIII zu ܥܒ̈ܕܐ — „ܥܒܕܝ [= ܣܥܡܐ] ܐܘ̄“ fälschlich auf II, 7. Diese Variante gehört vielmehr hierher und deckt sich mit der La von a.

[2] Im Cod. Vaticanus CLIII bei Wiseman (l. c.) ist am Rande z. St. (ܠܡܦܣܩܘ ܠܒܝ) angemerkt: ܐܘ̄ ܕܐܦܣܩ ܠܒܝ. Die Partikel ܠܗ ist dort offenbar durch Nachlässigkeit fortgelassen. Dagegen ist im Zitat von Bar Bahlul (Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlulo ed R. Duval I p. 308 l. 5) ܐܦܣܩ ܐܘ ܠܒܝ das unverständliche ܐܘ zweifellos eine Korruptel

21	a	[illegible] (perf.)	gum	[illegible] (part.)
24	agum	[illegible]	Bh	[illegible]
26	au	[illegible] (perf.)	gm	[illegible] (part.)

Cap. III.

5	aum	[illegible]	g	[illegible]
9ª	a	[illegible]	gum	[illegible]

9ᵇ nach [illegible] steht in a [illegible] [illegible] und nach [illegible] sind noch die Worte [illegible] [illegible] hinzugefügt; in gum fehlen diese Zusätze.

10	a	[illegible]	gum	[illegible]
11ª	a	[illegible]	gum	[illegible]
11ᵇ	a	[illegible]	gum	[illegible]
12	ag	[illegible]	um	[illegible]
13	a	[illegible]	gum >	[illegible]
14	a	[illegible] (part.)	um	[illegible] (perf.)
17	agum	[illegible] (sing.)	u	[illegible] (plur.)
18	ag	[illegible]	um	[illegible]
19ª	ag	[illegible]	um	[illegible]
19ᵇ	agu	[illegible]	m	[illegible]
19ᶜ	a	[illegible]	gum >	[illegible]
19ᵈ	agum	[illegible]	Bh	[illegible]
21	a	[illegible]	gum [illegible] Bh	[illegible]
22	a	[illegible]	gum	[illegible]

Cap. IV.

1ª agum [illegible] Thornd.: „Uss [illegible] omissis quae inter [illegible] et [illegible] interjecta, ut in Poc".

1ᵇ	au	[illegible]	gm	[illegible] . . .
1ᶜ	BhUssu	[illegible]	gm	[illegible]
2ª	agum	[illegible]	UssPoc	[illegible]
2ᵇ	agum	[illegible]	UssPoc	[illegible]
4ª	a	[illegible]	gum	[illegible]

von [illegible]. Bei den anderen Lexikographen wird der Satz richtig citiert, s. PS 4107.

4^b	a	ܕܚܒ̈ܪܐ	gum	ܕܚܒܪܐ (sing.)
8^a	aum	ܐܚܝ	gw	ܐܚ̈ܝ
8^b	a	ܘܐܦ ܗܢܐ	gum	ܘܗܢܐ
10^a	a	ܢܦܠ	gum	ܢܦܠܘܢ
10^b	a	ܠܗ ܚܒܪܗ	g ܚܒܪܗ	um ܠܚܒܪܗ
10^c	a	ܘܝ	gum	ܕܘܝ
11	aum	ܐܝܟܢܐ	g	ܐܝܟܢ
13^a	aum	ܕܠܐ	g	ܘܠܐ
13^b	agm	ܝܕܥ (part.)	u	ܝܕܥ (perf.)
14^a	agum	ܐܣܝ̈ܪܐ	Bh	ܐܣܝܪܐ
14^b	ag	ܢܦܩ (part.)	um	ܢܦܩ (perf.)
15	a	ܥܡ ܛܠܝܐ ܗܘ	gum	ܥܡ ܛܠܝܐ ܐܚܪܢܐ ܗܘ
16^a	agum	ܠܟܠܗ ܥܡܐ. ܠܟܠܗܘܢ	Poc	ܠܟܠܗ ܥܡܐ ܕܩܕܡܘܗܝ
16^b	agum	ܐܚܪ̈ܝܐ	Bh	ܐܚܪܝܐ (Abschreibefehler)
17^a	agm	ܕܐܙܠ ܐܢܬ	u >	ܐܢܬ
17^b	au	ܡܫܡܥܬܐ	gm	ܡܫܡܥܬܐ

Cap. V.

1	agum	ܘܠܒܟ ܠܐ ܢܣܬܪܗܒ	Bh	ܠܒܟ ܠܐ ܢܣܬܪܗܒ (frei citiert?)
2	aum	ܡܫܬܥܝܢܘܬܐ (bis)	g	ܡܫܬܥܝܢܘܬܐ (bis)
3^a	aum	ܡܫܡ̈ܠܐ (plur.)	g	ܡܫܡܠܐ (sing.)
3^b	a	ܐܢܬ ܢܕܪ	gum	ܐܢܬ ܕܝ ܢܕܪ
4	a	ܛܒ ܕܠܐ	gu	ܛܒ ܗܘ ܕܠܐ
5^a	ag	ܠܐ ܬܬܠ	um	ܘܠܐ ܬܬܠ
5^b	agm	ܕܐܝܕܝܟ	u	ܐܝܕܝܟ
6^a	aum	ܕܡܫܬܥܝܢܘܬܐ	g	ܕܡܫܬܥܝܢܘܬܐ
6^b	a	ܘܡܠܐ ܣܓܝܐܬܐ	gum	ܕܐܝܕܝܟ + . . .
8^a	a	ܘܥܠܬܐ	gum	ܥܠܬܐ

8^b agumBh ܡܥܡܠܝܢ Uss ܕܡܥܡܠܝܢ, Poc ܥܡܠܝܢ ܕܠܐ et ad marg.: „Vide Greg."[1] Thornd.

---

[1] Bh (= Greg.) bietet den P.-text, wie agum, sein Scholion dazu aber lautet: „d. h. wenn er [der König] ein bebautes Feld (ܚܩܠܐ ܕܡܥܡܠܝܢ) sieht, so gelüstet es ihm, dasselbe an sich zu reißen", was die La ܕܡܥܡܠܝܢ (Uss) voraussetzt.

9	aum	ܕܪܚܡ	g	ܡܪܚܡ
10ª	agum	ܣܓܝܐ	UssPoc >	ܣܓܝ
10ᵇ	a	ܠܡܪܗ	gum	ܗܘܐ ܡܣܟܢܐ
10ᶜ	a	ܠܚܙܝܗ	um ܠܚܙܝܗ g	ܢܚܙܐ ܠܥܠܡܐ
10ᵈ	agm	ܐܠܐ ܐܢ ܚܙܝܐ ܕܥܝܢܘܗܝ	u	ܡܛܠ[1] ܕܡܢ ܗܫܐ ܚܙܝܬ ܒܥܝܢܘܗܝ
12	agm	ܕܠܒܝܫܬܗ	u	ܠܒܝܫܬܗ
13ª	a	ܘܐܒܕ (perf.)	gum	ܘܐܒܕ (part.)
13ᵇ	agum	ܕܐܘܠܕ	Uss	ܘܐܘܠܕ
13ᶜ	aum	ܒܐܝܕܗ ܡܕܡ	g ~	
14	ag	ܡܟܪܣܐ ܕܐܡܗ	um	ܡܟܪܣܗ . . .
15ª	a	ܐܙܠ (part.)	gum	ܐܙܠ (perf.)
15ᵇ	agm	ܕܥܡܠ (perf.)	u	ܕܥܡܠ (part.)
16	a	ܘܟܘܪܗܢܐ ܡܣܟܢܘܬܐ	gum >	ܡܣܟܢܘܬܐ
18ª	aum	ܟܠ ܐܢܫ	g	ܠܟܠ
18ᵇ	aUssPoc	ܫܠܛܗ	gum	ܫܠܛܗܝ
18ᶜ	agum	ܘܠܡܣܒ	Poc	ܘܠܡܣܒܗ

Cap. VI.

1	a	ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ	gum	ܒܒܪܢܫܐ
2	aUssPoc	ܘܡܪܥܬܐ	gum	ܘܡܪܥܢܘܬܐ
3	a	ܘܠܐ ܢܣܒܥ	gum	ܠܐ . . .
6	a	ܢܐܙܠ	g ܐܙܠ	um ܟܠ
9ª	g	ܡܗܠܟܬܐ	um	ܡܗܠܟܬܐ
9ᵇ	ag	ܪܘܚܐ	um	ܪܘܚ

10 aBhgum ܡܢ ܩܕܡ Thorn. bemerkt dazu: nostri ܡܢ ܕܪܗ ad marg. tamen Uss Greg [= Bh] ܡܢ ܩܕܡ.

11	ag	ܠܡܣܓܝܐ	um	ܐܝܬ . . .
12	aum	ܘܥܒܕ	g	ܘܥܒܕܝܢ

---

[1] Die Lesart von u scheint mir auf Reminiscenz an Zacharias IX, 8: ܡܛܠ ܕܗܫܐ ܚܙܝܬ ܒܥܝܢܝ zu beruhen, wobei noch das ܗܫܐ unter dem Einfluß von O: ὅτι ἀρχή (vermutlich aus ἀλλ' ἤ verdorben vgl. Eur. p. 71) entstanden sein mag. Auch Ḳoh. II, 14ª hat wohl dem „Korrektor" vorgeschwebt.

Cap. VII.

1ª	au	ܛܒ ܫܡܐ	Bhg	ܛܒܐ ܫܡܐ ...
1ᵇ	a	ܕܐܬܝܠܕܘܬܐ	Bhgum	ܕܝܠܕܘܬܐ
2ª	agum	ܡܢ ܕܠܡܐܙܠ	Poc	ܛܒ ܡܢ ...
2ᵇ	a	ܟܥܣ ܠܒܐ	gum	ܟܥܣܐ
4ª	agum	ܒܝܬ ܐܒܠܐ	Bh	ܒܝܬ ...
4ᵇ	a	ܒܝܬ ܚܕܘܬܐ	Bhgum	ܒܝܬ ...
6	ag	ܩܠܐ ܕܟܘܒܐ	um >	ܩܠܐ ܕ
7	aum	ܠܥܫܘܩܐ (sing.)	g	ܠܥܫܘ̈ܩܐ (plur.)
8	a	ܛܒܐ ܗܘ	um >	ܗܘ

9 agm [illegible] Poc [illegible] Uss [illegible] u [illegible].

12	a	ܕܐܝܬܝܗ̇	gum	ܕܝܬܝܗ̇
13	a	ܕܢܬܩܢ ܗܘ	gum	ܕܢܬܩܢܗ
14ª	agum	ܩܒܠܗ	Poc ܕܠܗ	Uss ܠܗ
14ᵇ	aBhg	ܚܙܝܘ	um	ܚܙܝ
14ᶜ	agum	ܡܕܡ ܒܬܪܗ	Bh	ܡܢ ...
15ª	agum	ܐܝܬ	Bh	ܐܝܬ
15ᵇ	ag	ܒܚܛܝܬܗ	um	ܒܚܛܝܬܗ
18ª	au	ܡܢ ܗܢܐ	gm	ܡܢ ܗܢ
18ᵇ	g	ܐܦܠܐ	um	ܐܦܠܐ
18ᶜ	agum	ܠܟܠܗܘܢ	Uss	ܠܟܠܗܘܢ
19	a	ܠܚܟܝܡܐ	gum	ܠܚܟܝܡܐ
20	agum	ܕܥܒܕ	Uss	ܥܒܕ
21	ag	ܡܠܝܗܘܢ	um	ܡܠܝܗܘܢ
22	agm	ܕܐܦ ܐܢܬ	u	ܕܐܢܬ
23	a	ܐܢܫܐ ܗܘ	gum >	ܗܘ
24ª	a	ܡܢ ܡܐ ܕܗܘܐ	gum >	ܡܐ
24ᵇ	aum	ܕܗܘܐ (perf.)	g	ܕܗܘܐ (part.)
24ᶜ	aum	ܡܢ ܢܫܟܚܝܘܗܝ	g	ܢܫܟܚ ...
26ª	au	ܕܨܝܕܐ	gm	ܕܨܝܕܐ (sc. ܐܢܬܬܐ)

26ᵇ gm ܚܛܝ̈ܐ ܐܣܝܪܢ ܐܝܕܝܗ̇ ܕܛܒ ܩܕܡ ܐܠܗܐ [illegible] auUssPoc ܐܣܝܪܢ ܐܝܕܝܗ̇ ܗܘ [illegible] ܕܛܒ ܩܕܡ ܐܠܗܐ.

Cap. VIII.

1	agm	ܡܢܘ ܐܝܟ ܚܟܝܡܐ	Bhu	ܡܢ ܢܕܥ ܠܚܟܝܡܐ
2	agum	ܠܐ ܬܬܚܠܬܘܢ	Uss	ܠܐ ܬܬܗܪܘܢ
4ª	ag	ܕܫܠܛܢ	um	ܕܫܠܛ
4ᵇ	agu	ܘܡܢܘ	m	ܘܡܢ
4ᶜ	ag	ܬܐܡܪ	um	ܕܬܐܡܪ
7	aum	ܢܗܘܐ	g	ܢܗܘܐ ܠܗ
9	a	ܒܪ ܐܢܫܐ [1] ܒܒܪܢܫܐ	gum	ܒܪܢܫܐ ܒܒܪܢܫܐ

10ª agum ܘܩܒܪܘ Bh ܩܒܪܘ (auf freie Citierungsweise zurückzuführen?)

10ᵇ	aum	ܒܡܕܝܢܬܐ	g	ܒܡܕܝܢ̈ܬܐ

11 agum ܕܠܐܬܥܒܕ ܗܘܐ ܡܬܠܐ ܡܚܝܠܐ Thornd.: nostri ܡܚܝܠܐ ܒܥܡܡܐ ܡܬܠܐ ܕܠܐܬܥܒܕ.

12	agum	ܕܢܓܪܗ	UssPoc	ܡܢܓܪܗ
13	agu	ܢܓܪ	m	ܢܓܪ̈
14ª	a	ܕܐܬܚܙܝ	gum	ܕܚܙܝ
14ᵇ	aum	ܚܙܝܐ (bis)	g	ܚܙܝܐ (bis)
15ª	aum	ܕܢܚܬ ܕܠܗ	g	ܕܢܚܬ ܠܗ
15ᵇ	aum	ܡܢ ܥܡܠܗ	g >	ܡܢ
17ª	a	ܚܙܝܬ ܕܐܬܚܙܝܘ	gum	... ܕܚܙܝ
17ᵇ	a	ܕܚܟܐ	gum	ܕܢܚܟܐ
17ᶜ	agum	ܠܐ ܡܫܟܚ	Poc	ܘܠܐ ...

Cap. IX.

1ª	a	ܟܠ ܗܠܝܢ	gum	ܠܗܠܝܢ ...
1ᵇ	agum	ܘܥܒܕܝܗܘܢ	UssPoc	ܒܥܒܕܝܗܘܢ
2ª	agm	ܠܒܝܫܐ	u	ܘܠܒܝܫܐ
2ᵇ	a	ܗܘ ܕܝܡܐ	gum	ܐܘ ܗܘ ...
3	gum	ܘܦܩܪܘܬܐ	Bh bemerkt	ܘܦܩܪܘܬܐ
4	aum	ܕܡܢܚܬ	g	ܕܡܐܬܐ

---

[1] Das zweite steht am Ende der Zeile und ist offenbar wegen der Zeilensymmetrie defectiv und zusammengezogen geschrieben.

5	ag	[illegible]	um	[illegible]
6a	ag	[illegible]	um	[illegible] . . .
6b	a	[illegible]	gum	[illegible]
7	agum	[illegible]	Uss	[illegible]
8	ag	[illegible]	um	[illegible]
9	g	[illegible] (part.)	um	[illegible] (perf.)
10	a	[illegible]	gum	[illegible]
11	ag	[illegible]	um	[illegible]
12a	aum	[illegible]	g	[illegible]
12b	a	[illegible]	gum	[illegible]
12c	aum	[illegible]	g	[illegible]
13	a	[illegible]	gum	[illegible]
14	a	[illegible]	gum	[illegible]
15	aum	[illegible]	g	[illegible]
16a	a	[illegible]	gum	[illegible]
16b	ag	[illegible]	um	[illegible]
16c	ag	[illegible]	m	[illegible] [1]
17a	a	[illegible]	gum	[illegible]
17b	a	[illegible]	gum	[illegible]

Cap. X.

1a	a	[illegible]	gum	[illegible]
1b	ag	[illegible]	um	[illegible]
1c	g	[illegible]	um	[illegible]
1d	au	[illegible]	gm	[illegible]
1e	au	[illegible]	Bhgm	[illegible]
1f	agm	[illegible]	Bhu	[illegible] [2]

[1] Die richtige Vokalisation zeigt, daß hier eine wohlüberlegte Änderung, kein Druckfehler, vorliegt.

[2] Gottheil („Zur Textkritik der Pᵉšittâ" in den „Mitteilungen des Akad.-Orientalischen Vereins zu Berlin N 2. p. 27"), der nur Bh mit l und Sh verglich, bemerkt dazu: eine komische Variante, die ich nicht zu erklären vermag. Rahlfs ZAT IX p. 200 Note 1 erklärt diese Variante dadurch, daß sie von jemandem herrühre, welcher nicht verstand, wie

2	a	ܠܝܡܝܢܗ . . . ܠܣܡܠܗ	Bhgum	ܒܝܡܝܢܗ ܒܣܡܠܗ
4	a	ܕܡܫܬܒܩܢܘܬܐ ܚܛܗ̈ܐ	gum	ܕܐܣܝܘܬܐ ܣܓܝܐܐ
6	ag	ܡܪܘܡܐ ܣܓܝܐܐ	um	ܒܪ̈ܘܡܐ ܣܓܝܐܐ
8	g	ܢܦܠ	um	ܢܦܠ
9a	agm	ܠܐ ܡܘܢ	u	ܐܠܗܐ ܢܗܘܐ[1]
9b	g	ܦܠܚ (part.)	um	ܦܠܚ (perf.)
11	au	ܘܐܠ	gm	ܐܠ
15	gum	ܡܚܝܠ ܕܠܐ	UssPoc	ܥܡܠܐ ܕܠܐ[2]
18	ag	ܘܒܡܟܟܘܬܐ	um	ܘܒܡܟܟܘܬܐ
20	ag	ܘܐܦ	um	ܐܦ

Cap. XI.

1	aum	ܕܠܡܣܚܬܐ		g		ܕܠܡܣܚܬܐ
5	au	ܐܝܟ ܓܪܡܐ	m	ܐܝܟ ܓܪܡܐ ܕܒܟܪܣ	g	ܐܝܟܢܐ ܕܒܟܪܣ
6a	a	ܡܐ ܕܡܪܫܐ	gum	ܡܐ ܕܪܡܫ	UssPoc	ܡܐ ܕܪܡܫ
6b	ag	ܐܝܟ ܚܕ		um		ܐܟܚܕ

ein wenig Torheit schwerer wiegen könne, als große Weisheit und daher „wenig" in „viel" [!] ändern zu müßen glaubte. Beide Gelehrte scheinen nur Sh eingesehen zu haben, die hier ܕܐܬܝܩܪܬ bietet (offenbar nach einer nach M korrigierten griech. Vorlage), sie haben aber verabsäumt, das Original der Sh, die O, einzusehen. Diese gibt hier in allen ihren Hss. ἀφροσύνης μεγάλης (nur Cod. A hat μεγάλην sc. δόξαν). ܙܥܘܪܐ in P (Bhu) ist somit offenbar nach O „korrigiert", und zwar mechanisch, ohne daß auf die gänzlich verschiedene Haltung des Halbverses in P und O geachtet wurde, genau wie es in umgekehrter Weise bei Sh der Fall ist.

[1] Die sonderbare La u's scheint mir auf folgende Weise entstanden zu sein: ein Abschreiber oder Leser machte zu XI, 8 ܣܓܝܐܐ ܢܗܘܘܢ ܕܠܐ ܐܠܝܗܝ ܢܗܘܐ die Randbemerkung „ܣܓܝܐܐ ܐܠܗܐ ܢܗܘܐ" d. h. er konjicierte ܐܠܗܐ für ܐܠܝܗܝ, weil letztere La ihm den ganzen Satz als sinnlos erscheinen ließ. Ein späterer bezog nun irrtümlich, infolge des Stichworts ܣܓܝܐܐ, diese Randbemerkung auf X, 9b und setzte diese statt der urspr. La in den Text. Die Differenz inbetreff der Sjâme-Punkte (X, 9 ܣܓܝܐܐ) konnte ihm entgangen sein.

[2] Thorndyke bemerkt hierzu: post versum secundum ad oram Uss. ܙܥܘܪܐ ܡܢ lacuna magna: et vide Greg. Quod quid sit querendum. „Das von Thord. irrtümlich als ܡܢ aufglöste ܡܢ ist natürlich ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ und die Randbemerkung bedeutet: in einer Hss. steht „ܙܥܘܪܐ" (nämlich statt ܩܠܝܠ) Eccl. 10. 1." (Rahlfs l. c. Vgl. dort über den „Gregor" bei Uss=Bh).

7	a	ܠܥܝܢܐ ܫܡܫܐ	gum	ܘܡܚܙܐ ܠܥܝ̈ܢܐ ܫܡܫܐ
8a	aum	ܢܚܐ	g	ܢܐܚܐ
8b	a	ܒܪ ܐܢܫܐ	gum	ܒܪܢܫܐ
8c	a	ܕܚܫܘܟܐ	gum	ܕܚܫܘܟܝܢ
10	a	ܐܝܒܕܬܐ	gum	ܝܒܕܬܐ

Cap. XII.

1a	a	ܫܢܬܐ (sing.)	gum	ܫܢ̈ܘܬܐ
1b	a	ܕܨܒܝܬ ܒܗ̇	gum >	ܒܗ̇
2	a	ܘܟܘܟܒܐ	Bhgum	ܘܟܘ̈ܟܒܐ
3a	a	ܘܢܬܥܘܝܢ	Bhgum	ܘܢܬܬܥܘܝܢ
3b	aum	ܘܐܬܡ	g	ܘܐܬܡܝ
3c	gm	ܛܚܢܬܐ	u	ܛܚ̈ܢܬܐ
4	a	ܕܫܘ̈ܩܐ	Bhgum	ܒܫܘܩܐ
5a	a	ܘܢܕܚܠܘܢ	gum	ܘܢܬܕܚܠܘܢ

5b hinter ܐܘܪܚܐ bietet a ܫܡܫܬܐ ܘܐܬܚܒܠ ܐܝܟ ܡܢܪܐ Bhgum dagegen ܘܢܦܩܘܢ ܡܢ ܫܘܩܐ ܡܢܪܐ ܘܐܬܚܒܠܘ (u ܘܢܬܚܒܠܘ) ܡܢ ܘܐܬܚܒܠܘ ܒܡܫܬܘܬܐ (um ܘܐܬܚܒܠ) (vgl. 6a).

5c	a	ܘܐܬܦܪܚ	gum	ܘܐܬܦܪܚܘ

6a vor ܕܠܐ ܢܬܦܣܩ hat a ܘܐܬܚܒܠܘ ܡܫܬܘܬܐ ܘܢܬܦܣܩ ܚܒܠܐ ܕܠܐ ܢܬܦܣܩ ܚܒܠܐ ܡܢ Bhgum >

6b	agum	ܚܘܛܐ ܕܟܣܦܐ	Bh	ܚܘܛܐ ܕܟܣܦܐ
6c	agum	ܘܬܬܪܥܥ	Bh	ܘܬܬܪܥܥܘܢ
6d	a	ܓܝܓܠܐ	gum	ܓܝܓܠܐ
9	a	ܐܝܒܕܬܐ	gum	ܝܒܕܬܐ
10a	aum	ܡܠܐܟ	g	ܘܐܠܦܗ
10b	a	ܫܪܪܐ	gum	ܒܫܪܝܪܘܬܐ
13a	agum	ܟܠ ܡܕܡ	UssPoc	ܟܠ ܕܡܕܡ
13b	a	ܕܟܠܗ ܗܘ	gum	ܕܟܠܗ
13c	aum	ܟܠ ܐܢܫ	g	ܠܟܠܗܘܢ
14a	ag	ܕܟܠܗܘܢ	Bhum	ܕܟܠ
14b	aBhgu	ܥܒ̈ܕܐ	m	ܥܒܕܐ (sing.)
14c	ag	ܠܐ ܕܝܕܝܥ	um	ܠܐ ܝܕܝܥ

14[d] agu ܐܘ ܕܒܝܫ m ܐܘ ܒܝܫ
Unterschrift a ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܩܘܗܠܬ ܒܪ ܕܘܝܕ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ
gBh . . . . ܫܠܡ ܡܠܟܐ ܕܩܘܗܠܬ
Thornd.: „In fine nostri [621] „ܫܠܡ ܣܦܪ ܕܩܘܗܠܬ ܡܠܟ̄ ܥܡܐ̄“
um caret.

3. Ausgewählte Varianten.

Über die bei textkritischen Untersuchungen der P'šiṭa nach ihren Ausgaben anzuwendende Methode hat A. Rahlfs in seinen „Beiträgen zur Textkritik der Peschita“ ZATW IX (1889) p. 163 gehandelt. Er stellt folgende Hauptregel auf: „Wo au gegen g oder gu gegen a übereinstimmen, da ist es, obgleich Fälle vorkommen können, wo in zwei Hss. unabhängig von einander derselbe Fehler gemacht ist, doch von vornherein wahrscheinlich, daß die von einem östlichen und einem westlichen Zeugen beglaubigte Lesart älter ist, als die bloß von einem (event. auch von mehreren) westlichen beglaubigte“[1].

Diesem Kanon kann ich mich nach den Ergebnissen meiner Untersuchung im großen und ganzen anschließen. Nur scheint mir m ein zuverläßigerer Vertreter des ostsyrischen Textes zu sein, als u. Letzterer ist zwar nicht „a reproduction of L [unser l] in Nestorian characters with Nestorian vowels and with improved spellings,“ wie Barnes behauptet[2], dagegen sprechen die vielen Abweichungen dieser Ausgabe von l. Aber u zeigt in Ḳoh Berührungen mit andern westsyrischen Texten, vgl. VII, 26[b]. VIII, 1. X. 1f[3]. Demnach sind nur diejenigen Varianten u's als

[1] Ähnlich Baumann ZATW XVIII (1898) p. 328.
[2] An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peschitta Version, 1897 p. XV.
[3] Die letzten 2 Stellen sind auch Rahlfs bekannt (zu VIII, 1 be-

ostsyrisch zu betrachten, die auch von m bezeugt sind. Und in der Tat erweisen sich alle Lesarten, mit denen u allein steht uach genauer Prüfung teils als Versehen: I 12, 16, (ob. S. 183) 17ᵇ. II, 23. (ibid). IV, 17ᵃ. V, 5ᵇ. VII, 22, IX, 2ᵃ. XII, 5ᵇ, teils als willkürliche Änderungen seitens der Abschreiber: V, 10ᵈ. VII, 9. X, 9.ᵃ Einige bleiben zweifelhaft: II, 19ᵃ. IV, 1ᵇ. VII, 26ᵃ. u. m. a., aber diese sind Varianten ganz niederen Ranges. Was m dagegen betrifft, so ist es unwahrscheinlich, daß er, der fast durchweg mit u geht, grade an diesen Stellen nach g (oder l) korrigiert ist. Dazu hat er einige Lesarten, die eine selbständige Benutzung von Hss bezeugen: II, 8ᵃ. III, 19ᵇ. V, 10ᶜ. VIII, 13. XI, 5. XII, 14ᵈ. Wir dürfen demnach, so lange wir auf diesen Indicienbeweis angewiesen sind, m als östlichen Zeugen verwenden.[1]

Für die westliche Gruppe haben wir neben g Uss und Poc den wegen seines Alters und der die Handschrift beinahe völlig ersetzenden Reproduktion hochwichtigen Zeugen a. Daß dieser nicht nach M korrigiert worden ist, wie Cornill es für Ezechiel anfangs behauptet hat, beweisen für Koh. die vielen Abweichungen a's von M, mit denen er zu einem beträchtlichen Teil sogar allein steht.

Mit Hilfe der auf die angegebene Weise modifizierten Regel Rahlfs' können wir etwa 18 Lesarten von a m gegenüber g und etwa 30 von g m gegenüber a als die ursprünglichen feststellen. Aber wie es überhaupt keine Regel ohne Ausnahme gibt, so auch hier. Es gibt im Koh. etwa 25 Lesarten, die a allein hat, und die doch als die ursprünglichen angesehen werden müssen. Sie haben einen für die Textkritik der P'šiṭa durchaus nicht zu unterschätzen-

merkt er, l. c. p. 169: dies ist der einzige [!] Fall, in welchem eine Einwirkung seitens der LXX wahrscheinlich ist), er zieht aber aus ihnen nicht die richtige Konsequenz für die Beurteilung von u.

[1] Dasselbe Ergebnis habe ich auch durch meine partielle Vergleichung der Texte l u m in Ruth und Cant gewonnen.

den Zeugen für sich, nämlich den massoretischen Text. Sein Wert erhellt aus dem Umstande, daß die nach der Regel von Rahlfs als ursprünglich anzuerkennenden Lesarten fast ausnahmslos mit ihm übereinstimmen. Für die Frage, ob a nach M korrigiert ist, möchte ich hier noch an eine Äußerung Nöldekes erinnern[1], die dahin lautet, daß Korrekturen der P'šiṭa nach M seit dem 3 Jhdt von vornherein unwahrscheinlich sind, denn welcher syrische Christ verstand damals hebräisch? Will man an der absoluten Unabhängigkeit der westlichen und östlichen Zeugen voneinander festhalten, so muß man annehmen, daß die gemeinsamen Fehler, bezw. Änderungen von g m (u), von denen a frei blieb, sich in einen Teil der P'šiṭahandschriften schon vor der Trennung zwischen den Ost- und Westsyrern (im J. 484 nach Chr.) eingeschlichen haben.

Es bleibt noch Bh übrig. Über den textkritischen Wert seiner Citate im allgemeinen vgl. Joh. Göttsberger, Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift, 1900 p. 97. Frei citiert sind von Bh folgende Vv des Koh. (zumeist betrifft dies bloß den Anfang der Citate): I, 8 (Hinzufügung eines copulat. ܘ — ܘܡܠܟܝܢ), I, 9 sind der Kürze halber ܡܢܐ — ܡܢܐ ܠܚܕܡ fortgelassen, I, 18 (Fortlassung eines copul. ܘ — ܘܡܘܣܦ), auch sind die beiden Vershälften umgestellt), II, 14 (Weglassung des relat. ܕ — ܕܚܟܝܡܐ). III, 14 (Weglassung des ܘ — ܘܡܢܗ). III, 21 (ebenfalls — ܡܢܘ) IV, 1 (Fortlassung des Pronom. ܟܠܗܘܢ vor ܥܨܝܢܐ) V, 1 (Umstellung), VII, 15ª (ܚܝܝ st. ܟܠ[2]) (aus dem ersten Halbvers herübergenommen) VIII, 10ª (Hinzufügung von ܘ). Sonst sind seine Citate genau und zuverlässig. An zwei Stellen (VIII, 1. X, 1ª) zeigt sein P̌šiṭatext in Gemeindschaft mit u einen besondern Einfluß der Sept. Man sieht daraus, daß die Korrekturarbeit der P̌šiṭa nach O noch lange fortdauerte.

[1] Bei Pinkuss ZATW XIV p. 222.

[2] Rich. Gottheil l. c. läßt diese Variante Bh unerklärt.

Bei den wichtigen Abweichungen geht Bh mit gm gegen a, es wird also von seinem P'šiṭatexte dasselbe gelten, was wir von diesen P.-Ausgg. angenommen haben. Selbständige Lesarten dagegen bietet Bh zu Koh äußerst wenig, und diese sind offenbar sekundär: VII, 14 (aus dem Scholion z. St. geht übrigens hervor, daß auch Bh ܡܪܝܡ las, vgl, Gottheil l. c.) und XII, 6.

Im Folgenden gebe ich nun ein Verzeichnis der nach den dargelegten Gesichtspunkten als ursprünglich anzuerkennenden Lesarten, wobei es bei vielen derselben einer besonderen Begründung, weshalb sie vorzuziehen sind, nicht mehr bedarf. Auch sind hier nur solche Varianten angeführt, die den Sinn ändern, unwichtige Abweichungen dagegen sind an dieser Stelle fortgelassen.

Cap. I, 3 ܥܢܝܢܐ. Zufällig findet sich hier derselbe Fehler (ܥܢܝܢܐ) auch in Sh. (O—M.). 8 ܠܐ. 10a l. ܠܥܠܡܝܢ die Präposition ܡܢ scheint unter dem Einfluß des folgenden ܡܢ ܠܥܠܡܐ ܕܡܢ ܩܕܡܝܢ hinzugefügt zu sein. 13b ܥܢܝܢܐ. 15a ܡܬܩܢܘ, so schon Thornd.[1] vgl. Koh VII, 14. XII, 4. 15b ܠܡܬܡܢܝܘ. 17b ܡܪܕܘܬܐ. 17c. ܪܥܝܢܐ ܗܘ ܪܘܚܐ, zu La. a's, vgl. übrigens die Codd. Kenn und de Rossi (V. L. z. St.): הבל ורעיון רוח.

II, 1a ܐܢܣܝܟ. 1b ܗܐ. 2a ܡܢܗ oder ܗܘ ܡܢܐ. 2b vokal. ܥܳܒ̣ܕܳܐ. 3a vgl. v. 20. Das Schwanken der Codd betreffs der Stellung von ܘܡܣܩܬ ܐܢܐ ܠܗ ܠܠܒܝ deutet darauf hin, daß dieser Satz ursprünglich als Doppelübersetzung von v. 20a am Rande gestanden hatte. In einem Teil der Handschriften fand er nun an der richtigen Stelle seinen Platz, verdrängte aber dabei die ursprüngliche Übersetzung: ܘܡܣܩܬ ܐܢܐ ܠܥܡܠܗ ܠܠܒܝ, in einem anderen dagegen wurde er vermutlich wegen der Ähnlichkeit seines Stichwortes ܠܥܡܠܗ mit ܠܥܡܠܗܘܢ irrtümlich auf v. 3a bezogen und dann wiederum in einer Handschriften-

[1] Siegfr. notirt noch die falsche La P's. s. seinen Komm. p. 30 z. St.

gruppe (a) vor, in einer anderen hinter die urspr. Übersetzung [Syriac] gesetzt. 3ª [Syriac]. 4 [Syriac]. 6 [Syriac]. 8ª [Syriac]. 9ª [Syriac]. 9ᵇ [Syriac]. 10ᵇ [Syriac] (sing.). 12ª [Syriac]. 14ᵇ + [Syriac]. 15 + [Syriac]. 18 > [Syriac]. Über den Zusatz [Syriac] vor [Syriac] vgl. III, 22. VI, 12 (doch VII, 14) VIII, 7. X, 14, (auch M ט). 19ᵇ [Syriac]. 19ᶜ [Syriac]. 19ᵉ > [Syriac]. 19ᶠ [Syriac]. 20 cfr. 3. 26 [Syriac] (perf.).

III. 5 [Syriac] (a u m). 9ª [Syriac]. 9ᵇ Die Zusätze a's sind zu streichen. 11ª l. [Syriac] ([Syriac] in a ist Schreibfehler, vgl. XII, 5). Die Einsetzung von [Syriac] läßt sich aus Nachahmung der O: καίγε σὺν erklären, die Streichung desselben dagegen wäre unerklärlich. 13 [Syriac] ist wahrscheinlich erst später in Anlehnung an V, 18 hinzugefügt. 14 [Syriac] (part.). 17 [Syriac], [Syriac] (sing.). 19ᵇ [Syriac] m stimmt zufällig mit M überein, hat aber alle Zeugen gegen sich. 19ᶜ [Syriac] ist freier Zusatz des Abschreibers.

IV, 1ª [Syriac] 1ᵇ [Syriac]. 1ᶜ vokal. [Syriac] (— לבּ). 2ᵇ [Syriac]. 4ª l. [Syriac], in a ist die zweite Hälfte des Wortes (die Buchstaben [Syriac] stecken vielleicht in dem vorhergehenden [Syriac]), in g u m die erste erhalten. 8ª vokal. [Syriac] 8ᵇ [Syriac]. 10ª [Syriac]. 10ᵇ [Syriac]. 10ᶜ [Syriac]? 13ª [Syriac]. 15 [Syriac] (für את las P wahrscheinlich אני, vgl. VIII, 17). 16ª [Syriac]. 17ª + [Syriac].

V, 1 lies wie a g u m. 3ª [Syriac] (plur.). 5ª [Syriac] ist vielleicht aus [Syriac] zurechtgemacht. 8ª [Syriac]. 9 [Syriac]. 10ª [Syriac]. 10ᵇ [Syriac] scheint ursprünglich zu sein (frei für כשרון vgl. X, 17), [Syriac] will dem heb. näher kommen, verrät sich aber durch die Unbeholfenheit des Ausdruckes als sekundär. 10ᶜᵈ [Syriac] ist wahrscheinlich als Subjekt zu [Syriac] hinzugefügt. 13ª [Syriac]. 13ᵇ l. [Syriac]. 13ᶜ [Syriac]. 15ª [Syriac]. 15ᵇ [Syriac]. 16 Streiche das erste [Syriac], das als Stichwort mit der Glosse [Syriac] (— O) in den Text kam. a ist hier, wie die mit M übereinstimmende Wortfolge zeigt, ursprünglicher. 18ᵇ [Syriac]. 18ᶜ [Syriac].

VI, 2 [illegible] od. [illegible] vorläufig nicht zu entscheiden. 3 [illegible]. 9[b] [illegible]. 11 > [illegible], vgl. I, 3. 12 l. [illegible].

VII, 1[a] > [illegible]. 4[ab] [illegible] (bis). 6 ὅτι fehlt auch in Cod. B (AC lesen es), ob [illegible] nach O gestrichen wurde (u m), oder das Fehlen desselben ursprünglich ist, muß vorläufig dahingestellt bleiben. 7 [illegible] (sing.). 9 lies wie a g m. 14[a] [illegible]. 14[c] [illegible]. 15[b] [illegible]. 18[c] [illegible]. 19 [illegible] (sing.). 20 [illegible]. 21 [illegible] (vgl. Nöld. § 202 D 3). 22 + [illegible]. 24[a] [illegible]. 24[c] [illegible]. 26[a] [illegible]. Die Lesart von g m [illegible] will korrekter sein ([illegible]). 26 [illegible] und streiche [illegible]. Die Lesart [illegible] ist erst nach dem Entstehen der Dittographie [illegible] zurecht gemacht; der Sinn ist nach dieser falschen Lesart folgender: sie verband ihre Hände (= sie hielt sich zurück) vom Guten, wer gut ist etc.

VIII, 1 lies wie a g m. 2 [illegible]. 7 > [illegible]. Die Worte [illegible] sind schon an sich Zusatz. 10[a] [illegible]. 10[b] [illegible] (sing.). 11 lies wie a g u m. 12 [illegible]. 14[a] [illegible] (vgl. 17, IX, 6) ist wohl überlegte Korrektur. 14[b] [illegible] (sing.). 15[b] [illegible]? vgl. V. L. z. St. 17[a] l. [illegible], vgl. v. 14, IX, 6. 17[b] [illegible]. 17[c] Poc [illegible] stimmt mit M überein, vgl. jedoch das letzte [illegible] am Schluße des V.

IX, 1[b] [illegible]. 2[b] l. [illegible]. 5 [illegible]. 6[b] [illegible], vgl. VIII, 14, 17. 7 [illegible]. 11 > [illegible]. 12[a] [illegible]. — [illegible] ist der Abwechselung halber gebraucht. 16[a] [illegible]. 17[a] [illegible]. 17[b] [illegible].

X, 1[a] [illegible]. 1[b] [illegible]. 2 [illegible] . . . [illegible]. 4 [illegible] ist dem hebr. מסכא nachgebildet und wahrscheinlich erst später durch [illegible] (= ἴαμα, O) verdrängt, der umgekehrte Fall wäre unerklärlich, da מסכא doch auch = [illegible] ist und [illegible] (neglegentia oder dissolutio?) keinen klaren Sinn gibt. [illegible] ist natürlich aus undeutlich geschriebenem [illegible] herausgelesen, weil es zu [illegible] besser zu passen schien. 6 ist die Voka-

lisation ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܡܬܒܥܐ (u m) nach M gemacht? 9ª ܚܡܫ ܠܐ 11 ܕܠ?
15 ܐ̈ܝ ܥܠܡ.

XI, 5 l. ܡܚܫܒܬܐ ܐܝܟ. 6ª ist vielleicht zu lesen ܕܗܘܐ. ܗܘ ܐܢܬ݀ ܒܬܪܟ.
7 ܢܘܗܪܐ ܕܫܡܫܐ, die Lesart ܢܘܗܪܐ ܠܥܝܢܐ ܘܛܒ ist aus VII, 11 eingesetzt.

XII, 1ª ܒܝܫܬܐ (sing.). 1ᵇ. ܒܗ, das Weglassen dieses Pronom. erfolgte wahrscheinlich wegen des (vom Übersetzer?) frei hinzugefügten Suff. ܕܝܘܡܝܟ 2. ܢܚܫܟܘܢ 4. ܩܠܗܘܢ (die Sjamê-Punkte sind zu streichen). 5ᵇ. Die Lesart a's ܢܗܘܐ ܐܝܟ hat als die dunklere und freiere das Präjudiz der Ursprünglichkeit. Der Übersetzer scheint das Wort ויסתבל nicht verstanden zu haben und umgeht dasselbe auf diese Weise. Schwieriger ist die Frage, ob das sekundäre ܢܬܥܒܐ nach dem Grundtexte oder nach der O eingesetzt ist: genau entspricht dasselbe weder dem hebr. noch dem griech. (παχυνθῇ) Textworte. Da jedoch der nachträgliche Einfluß der O sich in diesem Verse sehr stark zeigt, so dürfte die zweite Annahme die richtigere sein. — Die Lesart a's ܒܝܫܬܐ zeigt sich ebenfalls als die ursprüngliche, obgleich alle Zeugen ܡܣܟܢܘܬܐ bieten. ܒܝܫܬܐ (wohl ܒܝܫܬܐ[1] zu lesen) entspricht ganz gut einem הָאֲבִיוֹנָה (so hat der Übersetzer vermutlich gelesen, vgl. Σ: ἡ ἐπίπονος s. Field II p. 403 Note 18), während ܡܣܟܢܘܬܐ (s. PS 441) sich schlecht mit dem hebr. Textwort in Einklang bringen läßt. Die Abweichung a's von den übrigen in der Stellung der Sätze [ܡܣܟܢܘܬܐ ܢܬܬܠܠ +] ܢܚܘܪ ܥܡܝܐ ܢܬܬܠܠ ܡܠܗ rührt wohl daher, daß diese ursprünglich Randglossen waren und erst nachträglich in den Text kamen. In der Vorlage von a bezog man sie, vermutlich infolge der Ähnlichkeit von ܢܬܬܠܠ mit ܢܬܒܛܠ und von ܢܬܬܠܠ mit ܢܬܠܠ, auf v. 6ª und setzte sie mit Voranstellung eines

[1] Der Schreiber von a scheint ܒܝܫܬܐ — das Böse — im Sinne zu haben, denn er setzt den diakritischen Punkt unter das ܒ. „Das Böse“ ist hier allerdings näherliegend als „die arme“.

wiederholten [illegible] an den Anfang dieses v. Vgl. noch u. S. 203. 6^b [illegible]. 10^a [illegible]. 10.^b Die Lesart a's [illegible] (beachte das Fehlen der Präposition [illegible]) dürfte wohl als die syntaktisch schwierigere die ursprüngliche sein. 13^a [illegible] s. unt. S. 204. 14^b [illegible] (sing.), vgl. die Adjektiva.

4. Konjekturen.

An einigen Stellen ist der P'siṭatext zu Koh in allen verglichenen Ausgaben gleich verderbt und man ist daher bei der Herstellung des ursprünglichen Textes auf Konjektur angewiesen. Zu folgenden Stellen schlage ich Verbesserungen vor. III, 6 st. [illegible] l. [illegible][1] und st. [illegible] l. [illegible] (vgl. auch Eur p. 56). III, 19 st. [illegible] l. [illegible] und die Versteilung wie in M. III, 22 st. [illegible] l. [illegible]. IV, 1 l. [illegible] IV, 13 l. [illegible] st. [illegible]. VI, 7 [illegible] ist vielleicht wegen der Anfangssilbe von [illegible] haplographiert. 12 Vor [illegible] ist vielleicht [illegible] wegen des vorhergehenden [illegible] übersehen worden. VII, 11 st. [illegible] ist zu lesen [illegible] (oder [illegible]). Die gegenwärtige falsche Lesart ist wahrscheinlich als Variante zu IX, 18 aufzufassen, die infolge der Gleichheit des Anfangs dieser beiden Verse hier die richtige Lesart verdrängt hat, genau wie die zweite Hälfte unseres Verses wegen der Ähnlichkeit des Schlusses die echte Lesart von XI, 7^b, die noch in a erhalten ist, ersetzt hat. 18 l. [illegible] st. [illegible], vgl. auch Eur. p. 86. 28 für [illegible] ist vielleicht [illegible] zu lesen. IX, 2 st. [illegible] l. [illegible]. XII, 5 st. [illegible] l. [illegible] so schon Thorndyke, vgl. auch Bernstein ZDMG III 393[2]. Der Ausdruck [illegible] für „Grab" findet

[1] Die ungewöhnliche Schreibart [illegible] st. [illegible] konnte den Fehler verursacht haben (vgl. [illegible] Jerem. III, 5); übrigens ist auch möglich, daß die zuerst entstandene Verwechselung von [illegible] durch [illegible] die Abänderung von [illegible] in [illegible] nach sich zog.

[2] Die Vermutung Delitzsch's (z. St.), daß in P [illegible] tendenziös wegen

sich auf einer Grabinschrift bei Edessa vom Jahre 494 n. Chr., vgl. Sachau ZDMG XXXVI, 159 f. und auf palmyr. Inschriften[1] vom Jahre 94 u. 193 n. Chr., vgl. Proceedings of Society of Biblical Archeology 1899 S. 75 f., vgl. noch C. I. S. I, 124. Außerdem sind bei folgenden Wörtern die Sjamê-Punkte zu streichen: II, 26 ܘܡܟܢܫܬܐ. IV 4 ܚܣܡܐ ib. ܚܒܪܗ. V, 7 ܕܡܣܟܢܐ. VI, 3 ܐܫܢܝܬܐ. VII, 5 ܕܣܟܠܐ (infolge von ܕܣܟܠܐ). VII. 27 ܡܣܟܠܬܐ. VIII, 11 ܒܝܫܬܐ. IX, 2 ܠܕܟܝܐ ܘܠܛܡܐܐ ܠܕܒܚܐ ܕܒܚܐ ܘܡܕܒܚܢܐ. IX, 18 ܐܢܬܐ ܩܪܒܬܢܝܬܐ. X, 10 ܠܡܫܚܐ. XII, 4 ܕܙܡܪܬܐ. XII, 5 ܘܬܦܪܘܚ.

5. Ausscheidung der Interpolationen.

Der Text der P'šiṭa ist noch durch verschiedene Zusätze entstellt, die sich zum Teil leicht als Interpolationen zu erkennen geben. Sie sind meist Doppelübersetzungen, es kommen aber auch sonstige Glossen vor, die ganz aus dem Zusammenhange fallen. Zum größten Teil sind die Interpolationen nachweislich nach der O gemacht. In Koh. findet sich nur eine Glosse, die mit Sicherheit auf den Grundtext zurückzuführen ist (II, 20). Einige bleiben bezüglich ihrer Quelle zweifelhaft, doch kann der glossarische Ursprung auch dieser, wie wir sehen werden, kaum bezweifelt werden. Ich führe hier nur die größeren Interpolationen auf, die kleinern meist aus einem Worte bestehenden werden im Hauptteil verzeichnet und besprochen werden.

II, 16 ܡܛܠ ܕܣܟܠܐ ܡܢ ܝܬܝܪ ܡܡܠܠ — O: διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ. Auch in der O war dieser den Zusammenhang störender Zusatz, wie das Schwanken der O-Codd. und -Versionen in der Stellung desselben zeigt,

des Resurrektionsdogmas in ܡܠܟܐ geändert wurde, ist kaum zutreffend. Es liegt hier offenbar ein einfacher Schreibfehler vor, vgl. denselben Fehler in a III, 11.

[1] In der Form: בת עלמא.

ursprünglich eine Randglosse, vgl. Eur. p. 52. Die Quelle derselben ist aber nicht, wie Eur. annimmt, Luc. VI 45 oder Matth. XII, 34, denn in diesen Stellen ist doch von einem ἄφρων nicht die Rede, sondern offenbar Koh. X, 14. P stimmt in der Stellung des Satzes mit den Codd. AS und der Itala gegen Cod. B und Kopt. überein, vgl. Eur. ibid. ܣܟܠ ist wahrscheinlich eine Abkürzung von ܣܟܠܘܬܐ.

II, 20 לְיַאֵשׁ אֶת לִבִּי wird doppelt übersetzt: 1. ܠܡܦܣܩܘ ܠܒܝ. 2. ܐܫܠܝܘ ܠܗ ܠܒܝ. Daß die 2. Übersetzung die sekundäre ist, erhellt aus dem Schwanken der Codd. inbetreff der Stellung dieses Satzes, vgl. ob. S. 184: II, 3[a]. Das Wort ܡܦܣܘ, das hier in einer abgeleiteten Bedeutung: „etwas sich selbst überlassen“ gebraucht wird[1], schien einem Späteren, da es für gewöhnlich „erlauben“ bedeutet, nicht passend. Er verglich daher den Grundtext und gebrauchte ein dem hebr. יאשׁ ähnlich klingendes syr. Wort ܫܠܝ „beruhigen“, wodurch dieser Satz für sich genommen zwar einen bessern Sinn gewinnt, aber die Vorlage falsch wiedergibt. Es ist noch zu bemerken, daß der 2. Übersetzer in Anlehnung an P VIII, 17 u. a. das Objektszeichen אֵת durch ܠܗ genau übersetzt[2].

XII, 5 Die Sätze: 1. ܘܢܦܪܥ ܫܓܕܐ. 2. ܘܬܒܛܠ ܨܠܦܐ sind nach O (καὶ ἀνθήσει τὸ ἀμύγδαλον καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάππαρις) gemachte Doppelübersetzungen von 1. וינאץ השקד 2. ותפר האביונה. Ihr glossarischer Ursprung ist in a noch textlich zu erkennen, vgl. ob. S. 193: XII 5[b]. Der in diesem Cod. zwischen den Sätzen 1 u. 2 befindliche Satz ܘܢܦܩܘܢ ܦܪܥܬܐ ist, wie ich vermute, eine 3. Übersetzung von וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה (st. וְתָפֵר wurde vermutlich וְתִפְּר gelesen und אביונה von אֵב „Blüte“[3]

[1] Die Ableitung von der eigentlichen Bedeutung des Verbums ܡܦܣܘ mag folgende gewesen sein: erlauben — nicht verbieten — etwas sich selbst überlassen — an etwas verzweifeln.

[2] Die O bietet hier kein σύν, vgl. unt. S. 205.

[3] Vgl. Ex. XXV, 34, XXXVII, 20 פֶּרַח — κρίνον (O) ܦܪܥܬܐ (P).

abgeleitet). Indirekt bestätigt wird diese Vermutung durch Bh, der in seinem Scholion zu ܘܬܦܪܚ ܡܣܟܢܘܬܐ (=ותפ׳ האב׳) bemerkt: Beim Griechen[1] [heißt es]: ܘܬܦܪܚ ܫܦܝܪܘܬܐ d. h. die Schönheit.“ Diese letztere Variante ist vermutlich eine Kontamination von dem echt p'šiṭṭonianischen ܘܬܦܪܚ[2] und einer vorauszusetzenden, uns nicht vorliegenden, griechischen Glosse, die האביונה mit τὸ κρίνον wiedergab. Die Lesart a's ܘܬܦܪܘܢ ܫܦܝܪܘܬܐ, dürfte wohl diese vermutete griechische Glosse in ihrer Intregität (etwa: καὶ βλαστήσει[3] τὸ κρίνον) richtiger als Bh wiedergeben.

XII, 13 Der Zusatz ܕܡܢ ܐܘܪܚܐ ܚܕ ܐܬܝܗܒܘ ist offenbar eine an falsche Stelle geratene Glosse zu v. 11: ܐܬܝܗܒܘ ܡܢ ܪܥܝܐ ܚܕ. Ein äußeres Zeugnis für den glossarischen Ursprung dieses Satzes bietet a, welcher gleich darauf ܐܦ ܟܠ st. ܕܟܠܗ liest und so die lose Stellung dieses Zusatzes im Gefüge unseres Verses verrät[4]. Die Vertauschung des ܪܥܝܐ mit ܐܘܪܚܐ ist wohl durch das Vorhergehende (ܪܓܬܐ, ܚܡܪܐ und ܐܦܣܩܘܬܐ) veranlaßt.

Hierher gehört das Vorkommen des sonst der P fremden Objektszeichens ܝܬ in unserem Buche[5]. Diese Partikel

---

[1] Unter dem „Griechen“ citiert Bh gewöhnlich die Sh, z. B. sein Scholion zu Koh. X, 8, vgl. noch I. Diettrich, 'Išô'dadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des AT etc. p. XVI. An unserer Stelle bietet die Sh das betreffende Citat Bh' nicht.

[2] Durch ܦܪ̈ܚ gibt P fast durchgängig das hebr. הפר wieder (in unserem Vers ist vielleicht ותופר vorauszusetzen, vgl. Siegf. z. St.). Ebenso fast überall übersetzt die O dies hebr. Verbum mit διασκεδαννύναι.

[3] Vgl. O zu Jes. XLV, 8.

[4] Janichs schreibt diesen Zusatz (wie auch alle übrigen besprochenen Glossen) dem Übersetzer selbst zu, übrigens rechnet noch Grätz (z. St.) ernst mit diesem angeblichen Plus der P.

[5] Außer Koh. findet sich ܝܬ nur noch Gen. I, 1 (bis) Cant II, 7, III, 4, 5, VIII, 4, 1 Chr. IV, 41. Nestle, Brevis linguae Syriacae Grammatica 1881, 73.

kommt in Koh. 9mal vor: II, 20 (s. Variantenverz.), III, 17 (bis), IV, 1, VIII, 9, 15, 17, IX, 1 (bis), wovon 8mal (bei Abzug von II, 20) ܠܘܬ = σύν der O[1] und darunter wiederum 4mal vor ܟܠ: IV, 1 VIII, 9. IX, 1 (bis), so daß ܟܠ ܠܘܬ = σύμπαν.

Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die Anwendung dieser Partikel in Anlehnung an die O geschehen ist.[2] Eine andere Frage ist die, ob alle die angeführten Stellen vom Übersetzer selbst herrühren. In dieser Beziehung läßt sich folgendes sagen: die Stelle IX, 1[b] kann mit ziemlicher Sicherheit als authentisch angesehen werden (s. u. z. St.) Dagegen ist II, 20 sicher von einem späteren nach dem Grundtexte nochmals übersetzt und somit ܠܘܬ direkt = את. Der 2. Übersetzer folgte dabei vermutlich dem Vorbilde von P in IX, 1[b], in der Meinung, daß ܠܘܬ unmittelbar dem את entspreche (vgl. ob. p. 203). Die Stelle III, 11, wo a noch die urspr. Lesart ohne ܠܘܬ hat, lehrt endlich, daß dieses Wörtchen noch ziemlich spät hie und da nach O in P eingesetzt wurde, und wirklich sind in VIII, 9, 17[b], IX, 1[a] noch deutliche Spuren dieses Verfahrens vorhanden (vgl. u. zu den Stellen). Dagegen fehlt es an einem Kriterium die übrigen

---

1 Über diese Erscheinung in O zu Koh. vgl. Graetz Koheleth, Anhang, Dillmann „Über die griechische Übersetzung des Qoheleth" in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1892, und die Dissertation von Er. Klostermann „De libri Coheleth versione Alexandrina" Kiel 1892, p. 41 ff.

2 Dillm. l. c. p. 16 schreibt die Anwendung von ܠܘܬ in P zu Koh. (das er übrigens nur 8mal zählt) der Autorität Aquilas zu. Mit welchem Recht? In unserem Buche findet sich keine sichere Spur eines Einwirkens von 'A auf P. — Die Sh übersetzt σύν nur III, 17[a] mit ܥܡ (das 2. gleich darauf folgende σύν, das übrigens in einigen O-Codd fortgelassen ist, vgl. Er. Klosterm. p. 42, ist nicht wiedergegeben) und in gleicher Weise II, 12 am Rande in einem Fragmente von Θ. III, 7 faßt Sh den Sinn (der O) offenbar so auf: mit dem Gerechten richtet Gott [auch] den Frevler.

3 Stellen (III, 17 [bis], IV, 1) nach dieser Seite hin aufzuhellen.

II. Vergleichung der P'šiṭa mit dem Massorahtext und der Septuaginta.

Kap. I.

1. מלך בירושלם — ܡܠܟܐ ܒܐܘܪܫܠܡ. P fühlte wohl die Härte der hebr. Konstruktion und übersetzt, als ob מלך ירושלם stünde. O liest hier bekanntlich מלך ישראל בירושלם. Indes spricht gerade die Schwierigkeit der massoretischen Lesart für deren Ursprünglichkeit. Der Zusatz der O stammt vielleicht aus Reminiszenz an v. 12. Gegen Siegfr. z. St., vgl. auch Euringer S. 30.

2. הבל הבלים — ܗܒܠ ܗܒܠܝܢ reine Transcription der hebr. Worte (Sh: ܣܪܝܩܘܬܐ ܕܣܪܝܩܘܬܐ). Der Ausdruck entspricht kaum dem echt syrischen Sprachgebrauche, vgl. Nöldeke, Kurzgef. Syrische Grammatik[2] §202 I, 7. Die einheimischen syrischen Lexikographen machen einen Unterschied zwischen ܗܒܠܐ und ܗܒܠܐ, dieses bedeute Dunst, Hauch (gew. im Syr. ܠܗܓܐ), jenes — Nichtigkeit[1]. (Vgl. die verschiedene Wiedergabe des hebr. הבל in unserem Buche bei den griech. Übersetzern: O ματαιότης, Ἀ ἀτμίς). In wie weit dieser Unterschied auf wirklichen Sprachgebrauch zurückgeht, kann auf sich beruhen, der Übersetzer hatte wohl das der Aussprache des hebr. Wortes näher liegende ܗܒܠܐ im Sinne.

3 בכל עמלו — ܟܠܗ ܥܡܠܐ ohne Suff., weil dem Übersetzer die doppelte Determination (durch das Suff. und den Relativsatz) überflüssig schien, vgl. II, 11, 20 (doch s. II, 18, 19, 22. V, 17). Ἀ: κόπῳ, ᾧ ἐκοπίασεν ist nicht zu vergleichen,

[1] S. Bh. z. St. und Payne Smith 905.

da auf die Vollständigkeit der als Randglossen überlieferten hexaplarischen Varianten kein unbedingter Verlaß ist. Die Aggadisten dagegen betonen (in Midrasch Koheleth Rabba z. St.) das Possessivsuff.

5. וזרח P ohne ו, das der Übersetzer wahrscheinlich bloß als ו consecutivum auffaßte.

ואל מקומו שואף זורח הוא שם P frei: ܘܠܐܬܪܗ ܪܗܛ ܗܘ ܬܐܒ ܠܡܢ. ܗܘܐ ܕܢܚ. שואף verstand P nicht, sie übersetzt es mit dem ähnlich klingenden ܬܐܒ. זורח wird zweimal in verschiedener grammatischer Auffassung wiedergegeben, um eine Analogie mit v. 7ᵇ herzustellen.

6ᵃ. Aus P ist ebensowenig, wie aus M zu ersehen, worauf sich dieser Satz bezieht, ob auf die Sonne oder auf den Wind. Gegen Graetz z. St.

סובב סבב הולך הרוח — ܡܚܕܪܘܗ ܡܚܕܪ ܐܙܠܐ ܪܘܚܐ P nimmt das erste סובב als Infinitiv (Piel), das zweite als Partic. Kal (die beiden nicht als Adverb, s. Siegf. z. St.), dies veranlaßt hn das folgende הולך durch ו mit dem Vorhergehenden zu verbinden. O: κυκλοῖ κυκλῶν πορεύεται τὸ πνεῦμα (Sh ܡܚܕܪܘ ܡܚܕܪ ܐܙܠ von P beeinflußt?). Ἀ: κυκλῶν κύκλον[1] nimmt das zweite סבב als Subst. (סָבָב?).

ועל סביבותיו ܘܥܠ ܡܚܕܪܬܗ, vgl. O: ἐπί. Eine abweichende Lesart (ואל) setzen diese Versionen nicht unbedingt voraus[2]. Die Übereinstimmung von P mit O ist wahrscheinlich zufällig.

7. הנחלים — ܢܚܠܐ, vgl. Jos XV, 4 נחל מצרים — ܢܚܠܐ ܕܡܨܪܝܢ, dagegen Gen. XV, 18 נהר מצרים ܢܗܪܐ ܕܡܨܪܝܢ, vgl. Siegf. z. St. Das erste הולכים übersetzt P mit ܢܦܠܝܢ[3] stürzen hinein, das zweite dagegen mit ܐܙܠܝܢ, ebenso ללכת mit ܠܡܐܙܠ. P versteht den Satz so, daß das in's Meer hineinstürzende Wasser

---

[1] Vgl. Field II, 380 Note 9.

[2] Vgl. O z. I, 16.

[3] Entweder ܢܦܩܝܢ zu lesen, oder, wenn ܢܦܠܝܢ (wie die Ausgg. vokalisieren), ܠܝܡܐ zu ergänzen, vgl. PS 3922.

der Flüsse zu den Flußbetten zurückkehrt. Das Bild bleibt dasselbe wie bei der Sonne, anders Siegf. z. St. Vgl. ob 5[b].

8. לא יוכל — ܠܐ ܣܒܥ. P ist hier vom folgenden תשבע beeinflußt, das Targum dagegen bietet auch für תשבע — יכילא. מִשְּׁמֹעַ — ܠܡܫܡܥ, dem syr. Sprachgebrauche angemessener. O: ἀπὸ ἀκροάσεως (= מִשְּׁמֹעַ), alii: τοῦ ἀκοῦσαι vgl. Field l. c. p. 381.

10. יש דבר שאמר — ܡܐ ܕܢܡܠܠ ܘܢܐܡܪ: quicquid loquentes dixerimus (Sionita). P gibt hier seine Vorlage freier und zusammenhängender wieder. O: ὃς λαλήσει καὶ ἐρεῖ[1] setzt eine andere Lesung voraus שדבר ויאמר, welche ganz zusammenhanglos ist. Σ: ἄρα ἔστι τι ὃ ἐρεῖ τις[2] gibt unsern massoretischen Text als Fragesatz, vgl. Siegf. z. St.

אשר היה מלפנינו P läßt היה als überflüssig und grammatisch nicht ganz korrekt weg, ebenso Σ (vgl. Field ibid.).

O gebraucht hier das Verbum im Plur.

13. ולתור — ܘܠܡܥܩܒܘ, ebenso Sh. O: κατασκέψασθαι. Vgl. dagegen P II, 3. VII, 25.

הוא ענין רע נתן וגו׳. P läßt הוא weg, da נתן ohne Relativpartikel sich anschließt, mithin ענין nur direktes Objekt, nicht aber Prädikat sein kann. Aus demselben Grunde gibt auch O הוא frei mit ὅτι wieder.

14. רעות רוח — ܬܘܪܥܝܬܐ ܕܪܘܚܐ, so überall in Koheleth (auch רעיון רוח I, 17. IV, 16), vgl. Vulg. afflictio spiritus. Trg. תבירות רוחא leitet es fälschlich von רעע ab; O: προαίρεσις πνεύματος gleichfalls falsch vom aram. רְעָא — wünschen, vollen. (Vgl. Hieron. bei Field II, 382 Note 29).

15. P vokalisiert, wie M לְהִתָּקֵן, O dagegen לְהִמָּנוֹת, vgl. Siegf. z. St.

---

[1] P ist nicht = O, denn 1) entspricht ܡܐ nicht dem ὅς, und 2) gibt die Fassung Sionita (1 Pers. Plur.) einen zusammenhängenden Sinn, was bei der Gleichstellung von P mit O (3 Pers. Sing.) nicht der Fall ist.

[2] Vgl. übrigens Field l. c. p. 381 Note 22.

חֶסְרוֹן wird adjektivisch (ܚܣܝܪܐ) wiedergegeben, wegen des Parallelismus mit ܡܥܘܬܐ, vgl. VIII, 4 שלטון — ܫܠܝܛ.

16. ܪܒܝܬ führt auf גדלתי zurück, vgl. II, 9 und s. Variae Lectiones z. St. M ist aber richtiger, denn hier folgt (zwar nach והוספתי) ein direktes Objekt, während II, 9 dies nicht der Fall ist. Das ה konnte in der Vorlage von P durch Haplographie infolge des unmittelbar vorhergehenden הנה ausgefallen sein. Derselbe Fall scheint auch in O vorzuliegen: sie übersetzt an beiden Stellen ἐμεγαλύνϑεν[1].

היה P, wie auch O und Trg. geben hier das Verb im Plur., vgl. ob. v. 10 und II 7 a. b. s. Gesenius-Kautzsch § 145 u.

על ירושלם — ܒܐܘܪܫܠܡ, ebenso O, Trg. und viele Codd. Kenn. und de Rossi, vgl, jedoch Baer Q. V. S. 61 und s. Delitzsch Com. z. St.

17 ודעת — ܘܝܕܥܬܐ. P faßt es als Abstrakt., während M, wie die Akzentuation zeigt, dieses Wort als Infin. nimmt. In der vorhexaplarischen O scheint der ganze Satz ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת durch Homoeoteleuton ausgefallen gewesen zu sein; nachträglich ist derselbe nachgeholt, aber am unrechten Orte, vgl. Dillm S. 11.

הללות — ܡܬ̈ܠܐ nach O: παραβολάς (Sh: ܦܪܒܘܠܐ); dieses in Koh. 7 mal vorkommende Wort gibt P verschiedentlich wieder: II, 12, VII, 25 ܡܬܟܬܫܢܘܬܐ, IX, 3 [ܒܠܒܗܘܢ +] ܫܘܥܝܬܐ, X, 1 ܫܘܪܝܬܐ, II, 2 מהולל — ܗܘ ܫܘܥܝ, VII, 7 יהולל — ܡܫܥܒܕ. Dieses Schwanken beweist, daß P keine Überlieferung für die Bedeutung dieses Wortes hatte. An unserer Stelle schien dem Übersetzer die Wiedergabe der O in den Zusammenhang zu passen und so übersetzte er nach ihr, an andern Stellen gab er das Wort dem Sinne nach wieder.

ושכלות — ܘܣܘܟܠܬܢܘܬܐ, O: καὶ ἐπιστήμην. Trg. וסוכלתנו,

---

[1] Zur LA der M vgl. Jes. XLII, 21.

wegen der Schreibweise mit ש. Aus den Stellen II, 12. VII, 25 ersieht man jedoch, daß שכלות = סכלות ist, vgl. Delitzsch z. St.

Cap. II.

1. בלבי — ܠܠܒܝ, das Herz wird angeredet, vgl. I, 16. II, 15 (bis). III, 17, 18.

אנסכה — ܐܢܣܝܟ, so nur hier, sonst wird im ganzen AT נסה in P mit dem gleichen syr. ܢܣܐ wiedergegeben (auch Koh. VII, 23)[1].

וראה בטובה — ܘܚܙܝ ܒܛܒܬܐ, vielleicht spätere Streichung des ܘ, nach III, 13. V, 17. VI, 6, denn Ps XXVII, 13 hat auch P ܐܚܙܐ ܒܛܒܬܐ. הוא — ܗܢܐ, vgl. O τοῦτο (Sh ܗܘܐ), weil im Vorhergehenden keine Stütze für das הוא vorhanden ist.

2. מהולל — ܡܢܐ ܡܫܓܫ. Janichs vermutet, daß P מה הועיל las (aus graphischen und grammatischen Gründen wäre besser P auf מה יֹעִל zurückzuführen), aber mit Recht bezweifelt Nöldeke (LCB 1871 No. 49) die Richtigkeit dieser Konjektur. P hat hier wahrscheinlich den selben Text wie M vor sich gehabt und das Wort dem Zusammenhange nach übersetzt.

מה זה עֹשָׂה — ܗܢܐ ܥܒܕܐ, vgl. O: τί τοῦτο ποιεῖς. Das Pron. ist ergänzt, wohl in der Annahme, daß der Satz eine direkte Rede ist. Die Übereinstimmung von P und O kann auf Zufall beruhen.

3. תרתי — ܒܥܝܬ dem Zusammenhange angemessen.

למשך — ܠܡܦܢܩܘ sinngemäß.

נהג — ܕܒܪ von הגה abgeleitet.

ולאחז — ܘܐܚܘܕ parallel zu ܕܒܪ, während M dieses Wort in Parallele zu למשך setzt. Ob P eine LA vor sich hatte (ונאחז), ist zweifelhaft. Sh nach O ܘܠܡܐܚܕ.

[1] Job IV 2 liest P נָשָׂא (= נִשָּׂא) st. נִסָּה (vgl. Baum. ZATW XIX S. 89), I Sam. XVII, 39[b] ist durch Homoeoteleuton ausgefallen, 2 Chr. XXXII, 31 ist völlig umschrieben (vgl. Fraenkel JPT V S. 751 f.).

בסכלות — ܒܣܟܠܘܬܐ — בשכלות wegen des vorhergehenden בחכמה (s. I, 17). O εὐφροσύνῃ l. ἀφροσύνῃ, vgl. Eurin, S. 43.

5. עץ כל פרי — ܐܝܠܢܝܢ ܕܟܠ ܦܐܪܝܢ Plur. (im Stat. abs.) für Kollekt.

6. מהם sc. ברכות unkorrekt, ܡܢܗܝܢ sc. ܡܥܝܢܬܐ korrekt.

צומח עצים — ܕܡܪܒܝܐ ܐܝܠܢܐ. P nimmt gegen den hebr. Sprachgebrauch צומח transitiv (auch Trg so: די מרבי קיסין), Siegf. richtig: sprossend von Bäumen.

7. קניתי P + לי. Diesen Zusatz haben auch viele Codd. Kenn. und de Rossi.

ובני בית היה לי — ܘܒܢܝ̈ ܒܝܬܐ ܗܘܘ ܠܝ ܣܓܝܐܐ. היה ist neutrisch zu nehmen, P setzt aber, leicht erklärlich, den Plur., vgl. Gen. XXXII, 6 P gegen M und Koh. I, 10, II, 7 a. b. ܣܓܝܐܐ ist vielleicht ein späterer Zusatz.

8. סגלה — ܩܢܝܢܐ. Σ: πεκούλια, O: περιουσιασμοί. An anderen Stellen im AT überträgt P dieses Wort verschiedenartig[1].

שרים ושרות P hier richtig ܙܡܪ̈ܐ ܘܙܡܪ̈ܬܐ, dagegen 2 Sam. XIX, 36 falsch ܫܪܬܐ ܘܫܪܬܐ (= שָׁ֫ר וְשָׁ֫ר).

ותענגות בני האדם — ܘܦܘܢܩܐ ܒܒܢܝܢܫܐ: da Salomo der glücklichste aller Menschen war, so schien dem Syrer Freude an Menschen hier besser zu passen, als Freude der Menschen.

ܚܩܠܐ ܠܝ (vor שדה ושדות) ist vielleicht ein späterer Zusatz. Die Bedeutung der ἅπαξ λεγόμενα שדה ושדות hat P von O entlehnt: ܡܫܩܝܢܐ ܘܡܫܩܝܢܬܐ — οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας (Cod. A) Sh [illegible] = Cod. B. (οἰνοχόον).

9. וגדלתי — ܘܣܓܝܬ s. z. I, 16. Einige hebr. Codd. haben hier הגדלתי s. V. L.

מכל שהיה P, wie auch alle andern Versionen, haben hier שהיו s, L., vgl. V. ob. I, 10, 16. II, 6.

---

[1] Ex. XIX, 5. Deut. VII, 6. XIV, 2. XXVI, 18 — [illegible], dagegen Mal. III, 17 [illegible] Ps. CXXXV, 4 ܩܢܝܢܐ. 1 Chr. XXIX, 3 ist ganz umschrieben, aber die Deutung von „rüsten, vorbereiten" schimmert durch.

10 מהם sc. עיני unkorrekt, P richtiger ܡܢܗܝܢ sc. ܥܝ̈ܢܝ vgl. ob. II, 6.

11. ופניתי — ܘܚܪܬ, ebenso Sh. O: ἐπέβλεψα, aber auch Trg. ואסתכלית, s. v. 12.

מעשי — ܥܒ̈ܕܐ ohne Suff., um eine doppelte Determination zu vermeiden, vgl. I, 3. Da alle Vss. den Plur. haben (= M), so sind hier Sjame-Punkte zu setzen.

ובעמל — ܘܒܥܡܠ ܥܡܠ infolge von ܥܒ̈ܕܐ ܥܡܠ (ob ursprünglich?)

12 ופניתי אני לראות — ܘܚܪܬ ܐܢܐ ܠܡܚܙܐ vgl. v. 11 und s. Trg. ואסתכלית אנא למחזי. O: ἐπέβλεψα, wie oben v. 11.

12[b] P gibt hier: denn welcher Mensch würde mit (wört.: nach) dem Könige ins Gericht gehen? umsoweniger mit Demjenigen, der ihn [den König] eingesetzt hat." Janichs, und nach ihm Euringer, vermutet, daß hier eine Doppelübersetzung vorliege: ܡܠܟܐ = מֶלֶךְ, ܒܕܝܢܐ = τῆς βουλῆς (O)[1]. Aber mit Recht bemerkt dazu Nöld. (LCB l. c.): ܕܝܢܐ ist doch nicht βουλή. Meiner Ansicht nach ist ܒܕܝܢܐ erklärender Zusatz[2], כבר wird hier mit ܡܢ — umsoweniger — wiedergegeben und vor את gestellt. Anstatt עשוהו liest P עשהו[3].

13. וראיתי אני, in P fehlt אני, ebenso auch in einigen hebr. Codd. bei der Rossi. Der ganze V. ist etwas freier und dem syr. Sprachgebrauche angemessener übertragen.

14. וידעתי גם אני, in P ist גם weggelassen, vielleicht erst nachträglich, wie das Fehlen von ܐܦ in g es zu vermuten gestattet.

15. כמקרה — P + ܠܐ, die Frage hervorhebend. גם אני יקרני — ܐܦ ܠܝ ܢܓܕܫܢܝ: die Eigentümlichkeit der hebr. Sprache, zur

---

[1] O faßt hier bekanntlich das hebr. מלך im Sinne des aram.: מְלַךְ Rat, s. Dan. IV, 24.

[2] Zum Ausdruck ܥܐܠ ܒܕܝܢܐ vgl. Job. IX, 3. XXII, 4. Ps. CXLIII (CXLII) 2, vgl. auch Job. XIV, 3 u. Koh. XI, 9, XII, 14.

[3] So haben auch viele Codd. Kenn. und de Rossi.

Hervorhebung des Objekts dasselbe im Subjektskasus dem mit Objektssuff. versehenen Verbum vor- oder nachzustellen, besitzt die syr. Sprache nicht, vgl. P Genes. XLIX, 8. XXVII, 34, 38 (doch XXIV, 27). ܠܗ konnte allerdings nach ܢܦܫܗ wiederholt werden (vgl. Sh: ܠܗ ܠܢܦܫܗ ܠܗ ܐܘ). או ist von P fortgelaßen, möglicherweise vom Übersetzer nicht gelesen[1]. O verbindet או יותר mit דברתי (st. ודברתי), was sicher gegen den Sinn des Urtextes ist. Über die Glosse in P vgl. ob. S. 202.

16ᵃ ist nach P so zu übersetzen: „denn es hat der Weise, wie der Tor, kein Andenken für die Ewigkeit, gleich den Tagen, die schon längst vergangen (wörtl.: gekommen) sind." Statt בשכבר liest P כשכבר (aus O καθότι ἤδη ist P hier nicht geflossen, Sh: ܐܝܟ ܕܡܟܝܠ — gegen Euringer S. 52). באים faßt P im Sinne von vergehn, vgl. ob. I, 5. Da hier der Satz nach der Auffassung P.'s zu Ende ist, so muß das Folgende durch ܘ beigeordnet werden (ܘܟܠ gegenüber הכל).

17. ושנאתי P + ܐܢܐ, wie auch in vielen Codd. Kennicott und de Rossi, ebenso bei Trg. (אני st. את).

20. וסבותי — ܘܗܦܟܬ, O: καὶ ἐπέστρεψα, als ob ושבתי stünde, vgl. IV, 1, 7. IX, 11, dagegen VII, 25.

ליאש vgl. ob. S. 203. כל העמל O: עמלי, s. V. L. P=M, vgl. ob. I, 3.

22 ורעיון לבו — ܘܨܒܝܢܐ ܕܠܒܗ sinngemäß, dagegen I, 17, IV, 16 ܪܥܝܢܐ, wie רעות; Sh bietet an allen 3 Stellen nach O ܨܒܝܢܐ.

23. הבל הוא P > הוא.

24. אין טוב באדם — ܠܝܬ ܛܒ ܠܒܪܢܫܐ, ܐܠܐ (=לאדם), ebenso O und einige hebr. Codd. s. V. L. und vgl. Graetz. z. St. Vgl. VI, 12. VIII, 15, doch III, 12.

שיאכל — ܕܢܐܟܘܠ ܐܠܐ (=משיאכל), ebenso Trg. אלהין דייכול vgl. Graetz z. St.

---

[1] Ich bin geneigt או als verderbte Dittographie von אני anzusehen. Stilistisch ist das Wörtchen jedenfalls auffallend.

והראה את נפשו טוב — ܘܢܚܘܐ ܛܒܬܐ ܠܢܦܫܗ statt des doppelten Akkus., obgleich die syr. Sprache diese Konstruktion kennt, vgl. Nöld. Syr. Gram.[2] § 290, vgl. auch P zu Ps. IV, 7.

ראיתי אני P > אני. O=M. Bei de Rossi sind keine Varianten angegeben.

25. יחוש — ܢܫܬܐ, vgl. O πίεται (alii φείσεται=יחוש, יחוס, Sh ܢܚܘܣ, s. Field II 385). P hatte vielleicht keine von M abweichende Lesart, sondern übersetzte dieses ἅπαξ λεγόμενον nach O. Diese las wohl ישתה, vgl. übrigens Graetz z. St. חוץ ממני, P, O und einige hebr. Codd. lesen ממנו, vgl. Graetz z. St.

26. לתת — ܘܠܡܬܠ, auch einige hebr. Codd. bieten ולתת.

Kap. III.

1. זמן ועת P für beides ܙܒܢܐ (ebenso Sh gegenüber χρόνος u. καιρός der O).

3. לרפוא — ܠܡܐܣܝܘ genauere Parallele zu ܠܡܩܛܠ.

4. עת ספוד ועת רקוד — ܙܒܢܐ ܠܡܪܩܕܘ ܘܙܒܢܐ ܠܡܪܩܕܘ ein schönes Wortspiel (auch Sh so).

5. לרחק — ܠܡܬܪܚܩܘ s. ob. S. 186 u. 198.

מֵחֲבֵק — ܡܢ ܚܘܒܩܐ P nimmt hier das Wort als Nomen actionis (מֵחִבֻּק?) vgl. O: ἀπὸ περιλήμψεως (Sh ܡܢ ܚܘܒܩܐ) s. Baer S. 62.

6. עת לבקש ועת לאבד P stellt um, zuerst das Verlieren, dann das Suchen. Logisch richtiger, ob aber ursprünglich?

9. ... העשה באשר הוא עמל — ܥܒܕܐ, ܒܗܘ ܕܥܡܠ, eine feinere Wiedergabe von M: das ב von באשר finden wir hier vor העשה, und dieses letztere wird =מעשה genommen.

11. מבלי אשר לא — ܐܝܟ ܕܠܐ, vgl. O: ὅπως μή. Sonst wird מבלי von P meistens mit dem entsprechenden ܡܢ ܕܠܐ wiedergegeben, auch doppelte Negation kommt vor ܡܢ ܕܠܐ ܠܐ, 2 K. I, 3. VI, 16. Job. IV, 11.

12. ידעתי — ܘܝܕܥܬ O=M. בחייו P korrekter ܒܚܝܘܗܝ vgl. ܒܚܝܘܗ.

14. מלפניו — ܡܢܗ Sh ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܗ Trg. מן קדמוהי, vgl. P VIII, 12, 13. XII, 13.

15. ואשר להיות — ܘܡܕܡܐ ܕܗܘܐ, vgl. Sh: ܘܡܕܡܝܢ ܡܕܡ O: καὶ ὅσα., vgl. unt. v. 22.

את נרדף — ܠܕܪܕܝܦܐ ܕܡܬܪܕܦܘ, der Zusatz scheint eine erklärende Glosse zu sein.

16. Das zweimal wiederkehrende רֶשַׁע übersetzt P durch Synonyme, einmal ܪܘܫܥܐ, dann ܥܘܠܐ; auf eine abweichende Vorlage ist jedoch keinesfalls zu schließen, gegen Graetz z. St. Zur O vgl. Eur. S. 57.

17. אמרתי — P + ו, ebenso O (B) („in hexaplarischen Mss ausgeworfen" Dillm.). ישפט האלהים P ~.

18. לברם — ܕܒܪܐ ܐܢܘܢ als Form von ברא aufgefaßt. O: ὅτι διακρινεῖ αὐτούς von ברר — absondern[1].

ולראות — ܘܡܚܘܝܘ — וְלַרְאוֹת, vgl. O: τοῦ δεῖξαι.

שהם בהמה — ܕܗܢܘܢ ܐܝܟ ܒܥܝܪܐ, mildernd.

19ª vgl. ob. S. 201. לכלם — ܒܝܬ ܠܟܠܗܘܢ, freier Zusatz, ebenso wie ܡܘܬܐ ܗܟܢܐ ܗܘ freie Wiedergabe von מות זה ist.

21. מי P + ו, wie auch viele Codd. Kenn und de Rossi. P, wie auch alle andern Versionen und Trg. nimmt den Satz als Fragesatz. Zur Vokalisation der M, vgl. besonders Graetz z. St. היא wird in der ersten Hälfte des V. von P ausgelassen, in der zweiten beibehalten.

22. אין טוב P + גם aus v. 12 eingeschoben.

במה שיהיה — ܒܡܐ ܕܗܘܐ, vgl. ob. v. 15; vgl. übrig. ob. S. 201.

אחריו — ܡܢ ܒܬܪܗ dem syrischen Sprachgebrauche angemessen, vgl. Gen. XXII, 1, 20, und s. ob. S. 198: II, 18.

Kap. IV.

1. הָעֲשֻׁקִים ܠܥܫܘܩܝܐ als Nomen abstractum (= הָעֲשֻׁקִים), so auch O hier, dagegen das zweite Mal in diesem V.

---

[1] Sh übersetzt διακρινεῖ falsch durch ܕܐܦ.

העשוקים — ܠܛܠܝܡܐ als part. pass. O ebenso, vgl. Siegf. z. St. Das zweimal vorkommende מנחם wird von P verschieden wiedergegeben, ܡܒܝܐܐ und ܡܒܝܢܐ (oder ܡܦܪܩܐ s. Wiseman, Horae Syr. S. 230), woraus aber keineswegs zu schließen ist, daß P anders als M gelesen hätte (etwa מושיע, s. Graetz z. St.) vgl. ob. III, 16.

ושבח אני — ܡܫܒܚ ܐܢܐ; ob P anders las, etwa ומשבח oder ושבחתי, ist sehr fraglich. Auch O u. Σ geben hier Perf.

3. משניהם — ܡܢ ܬܪܝܗܘܢ ܗܠܝܢ, um die Determination nachdrucksvoller hervorzuheben, vgl. O: ὑπὲρ τοὺς δύο τούτους, u. s. z. V. 12.

8. עיניו (K'rê: עינו) — ܥܝܢܗ P = K'rê.

ואילו — ܘܠܡܢ ܠܗ, P und O nehmen dieses Wort als zusammengesetzt von אי + לו, Trg. dagegen faßt es als das späthebr. אִלּוּ.

ואין שני — ܠܝܬ ܥܡܗ freie Wiedergabe.

וגם להם — ܢܫܡܥܘܢ pers. st. unpers. ebenso am Schlusse des V. O liest hier bekanntlich וגם.

12. יתקפו האחד — ܢܬܬܩܦ ܚܕ intransit., weshalb auch ohne Suff.

השנים — ܬܪܝܗܘܢ um die Determination auszudrücken, vgl. Nöld. Syr. Gram.[2] §§ 149, 238.

והחוט המשלש — ܘܚܘܛܐ ܕܡܬܠܬ, vgl. dagegen Ez. XLII, 6 משלשות — ܡܬܬܠܬܐ.

14. מבית הסורים — ܡܢ ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ (= האסורים), wie auch O.

14. הילד — ܥܠܝܡܐ, während ob. v. 13ª ילד mit ܛܠܝܐ wiedergegeben wird; vgl. Sh: v. 13 ܛܠܝܐ = παῖς, hier ܥܠܝܡܐ = νεανίσκος.

16. אין קץ P: ואין. לכל אשר היה — ܠܟܠܗܘܢ ܕܗܘܘ. היו lesen auch O (außer Cod. S.) Vulg. und der Araber, s. V. L. u. vgl. I, 10, II, 7. לפניהם — ܩܕܡܘܗܝ, wegen des folgenden ܗܘ; in der Wiedergabe der Suff. ist P nicht immer genau, sodaß hier auf eine Lesart לפניו nicht zu schließen ist.

17. P liest wie d. K'rê רגלך.

וקרוב — ܩܪܘܒ als Imperat. genommen (קָרוֹב eigentlich קְרַב, oder auch in der Form eines Infinitiv. abs.).

מִתֵּת הכסילים זבח — ܛܒ ܡܢ ܡܘܗܒܬܐ ܕܣ̈ܟܠܐ ܕܒܚܬܐ freie Wiedergabe nach O: ὑπὲρ δόμα τῶν ἀφρόνων θυσίας[1] (hebr. würde es lauten מִמַּתַּת הכסילים זבח).

לעשות רע — ܠܡܥܒܕ ܛܒ, diese Abweichung beruht vielleicht auf späterer Korrektur (jedenfalls nicht nach O Cod. S: καλόν st. κακόν, dies wäre durch ܒܝܫܐ ausgedrückt), Trg. ארום ליתיהון ידעין למעבד בהון בין טב לביש.

Kap. V.

1. בהל und מהר wird von P durch dasselbe Verbum ܬܬܒܗܠ übersetzt. Für על gibt P ܒ vgl. VII, 9.

3. כאשר, ܐܝܟ ܕ, oben IV, 17. ܡܐ, O hier καθὼς ἄν (so SAC; B om ἄν).

אַתָּ — ܐܢܬ, ebenso O σύ = אַתָּה, vgl. v. 6.

5. לפני המלאך — ܩܕܡ ܐܠܗܐ nach O korrigiert (πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ. ΑΣΘ ἀγγέλου). Der Grund dieser Korrektur in der O scheint mir darin zu liegen, daß man das folgende φωνῇ eben auf die direkte Rede: „ὅτι ἄγνοιά ἐστιν" bezog, und vor φωνῇ „Gott" erwähnt wird.

למה — ܠܡܢܐ, ebenso Neh VI, 3, vgl. auch Cant. I, 7. Dan. I, 10, Gen. XLII, 1. Sh hier ܕܠܐ, vgl. P VII, 16, 17.

6. כי את האלהים — ܐܢܬ ܠܐܠܗܐ, st. את liest P אתה, ebenso O, vgl. v. 3.

7. וגזל משפט וצדק — ܘܓܙܠ ܕܝܢܐ. וצדק ist weggelassen, weil es den Zusammenhang stört, nämlich, wenn man צדק für sich nimmt und nicht in Genetivverhältnis zu גזל setzt. Es ist indeß möglich, daß dieses Wort erst von einem Spätern getilgt ist.

---

[1] Die Sjame-Punkte von ܕܣ̈ܟܠܐ können sekundär sein.

8. P gibt ܗܘ (= Krê הוא sc. יתרון), nicht wie das K'tib היא (sc. ארץ).

9. ומי אהב בהמון — ܘܪܚܡ ܡܡܘܢܐ. מי ist nicht besonders durch ܡܢ übersetzt, wegen der Parallele am Anfange des Verses. Ob P, wie Graetz z. St. annimmt, ממון st. בהמון las, ist sehr fraglich, denn P kann auf freie Anwendung einer Parallele zu ܡܡܘܢܐ zurückgeführt werden.

לא תבואה — ܠܐ ܢܣܒܥܝܘܗܝ, das Nomen wird frei durch ein Verbum mit Suff. wiedergegeben, oder hat P תְּבוּאֶהָ(וּ) gelesen?

11. הָעֹבֵד — ܦܠܚܐ, P vokalisiert, wie M; O dagegen liest הָעֶבֶד.

והשבע לעשיר וגו׳ — ܘܣܒܥܐ ܠܥܬܝܪܐ. P faßt das ל als Objektszeichen, von מניח abhängig. O liest hier וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר אין מניח לו לישון (?).

12. רעה חולה — ܟܘܪܗܢܐ ܕܒܝܫܘܬܐ. P hilft sich aus der schwierigen hebr. Konstruktion durch Umstellung und Konstruierung eines Genitivverhältnisses von 2 Substantiven. O: ἀῤῥωστία, ohne hier רעה zu übersetzen, vgl. dagegen v. 15 u. VI. 2. Σ νόσος κακή umgestellt. Trg. בישתא מרעיתא (v. 15 בישתא מרעיתא).

14. שלך — ܕܝܠܟ, die defektive Schreibweise hat P (wie auch O) verleitet, שֶׁלְּךָ zu lesen.

15. רעה חולה — ܟܘܪܗܢܐ ܒܝܫܐ umgestellt, und חולה als Subst. genommen. O: πονηρὰ ἀῤῥωστία. Vgl. ob. v. 12.

כל עמת שבא — ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܐܬܐ. P hat hier O benutzt: ὥσπερ γὰρ (= כְּלְעֻמַּת); das Wörtchen ܓܝܪ verrät die Entlehnung. Sh gibt diesen Satz, genau wie P, das Folgende aber nicht. P: ܗܟܢܐ ܐܙܠ Sh ܗܟܢܐ ܘܐܙܠ.

17. Nach אני hat P den Zusatz ܘܡܫܒܚ. טוב אשר יפה — ܛܒ ܗܘ ܘܫܦܝܪ eine freiere und bessere Wendung[1].

19. כי האלהים מענה בשמחת לבו — ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܡܥܢܐ ܠܗ, ܒܚܕܘܬܐ ܕܠܒܗ. Das hebr. מענה wird einfach transcribiert, der

[1] Bekanntlich kombiniert man den hebr. Ausdruck mit dem griech. καλὸς κἀγαθός, s. Siegf. S. 21.

Zusatz ܠܗ kann aus O stammen: περισπᾷ αὐτόν. Ob P diesen dunklen Halbvers überhaupt verstand, ist schwer zu sagen. Denn auch die Übersetzung ist schwer verständlich.

Kap. VI.

2. Hinter יאכלנו hat P den Zusatz ܡܢ ܗܠܝܢ, der aber gegen den Sinn des Grundtextes ist.

וחלי רע — ܘܟܘܪܗܢܐ. — ܒܝܫܐ ist vielleicht als überflüssig nachträglich getilgt worden, vgl. V, 15.

3. ורב שיהיו — ܘܣܓܝܐܝܢ. לא היתה — ܠܐ ܗܘܬ gemäß den übrigen Verba in diesem v. (Sh ܗܘܐ).

6. הלא — ܠܐ ܗܘܐ ܠܡ (genau so Sh), vgl. Deut. XXXII, 6.

אל מקום אחד הכל הולך — ܟܠ ܠܐܬܪ ܚܕ ܐܙܠ freie Umstellung der Worte. Merkwürdig ist, daß Sh hier gegen ihre gewöhnliche Methode die Worte der O frei umstellt, wobei sie mit M übereinstimmt: O εἰς τόπον ἕνα πορεύεται τὰ πάντα (SAC; B > τὰ πάντα). — Sh: ܠܐܬܪܐ ܚܕ ܡܗܠܟܝܢ ܟܠ.

7. כל עמל האדם — ܟܠ ܥܡܠܗ ܕܒܪܢܫܐ freie Wiedergabe. לפיהו — ܠܦܘܡܗ, eine andere Lesart ist nicht vorauszusetzen, vgl. Eur. P. 76.

וגם הנפש — ܘܢܦܫܗ, ob das Wörtchen ܐܦ durch Haplographie ausgefallen ist, oder der Übersetzer גם bewußt nicht übersetzt hat, ist nicht auszumachen, s. ob. S. 201. Das Suff. ist wegen des vorhergehenden ܦܘܡܗ hinzugesetzt.

8. כי מה יותר לחכם — ܡܛܠ ܕܝܬܝܪܘܬܐ ܐܝܬ ܠܚܟܝܡܐ statt der indirekten Negation der M gibt P einen positiven Satz, vielleicht unter Einfluß von II, 13. Von O (B): ὅτι περισσεία τῷ σοφῷ[1] ist jedoch P unabhängig: die ausdrückliche Behauptung durch ܐܝܬ spricht für selbständige Auffassung des Sinnes. Vgl. dagegen P. VI, 11.

מה לעני יודע להלך נגד החיים — ܠܡܣܟܢܐ ܝܕܥ ܠܡܗܠܟܘ ܠܘܩܒܠ ܚܝܐ

[1] τις in S^c.a AC ist, wie Sh dies bezeugt, hexaplarisch aus AΘ hineingetragen (gegen Euringer S. 77).

O: διότι (alii διὰ τί). P u. O (auch AΘ) scheinen למה (mit Wiederholung des ל vom vorhergehenden הכסיל) gelesen zu haben. נגד ist von P frei durch ܠ wiedergegeben. Der Sinn des ganzen Verses ist in P nicht minder dunkel, als in M. P scheint mir jedenfalls von O unabhängig zu sein.

9. מַהֲלָךְ נפש — ܡܢ ܡܗܠܟܬܐ ܕܢܦܫܐ vgl. Ps. CXXXIX, 25 שרעפי — ܡܗܠܟܝ. O vokalisiert מְהַלֵּךְ (πορευόμενον ψυχῇ s. Dillm).

ורעות רוח — ܘܪܥܝܢܐ ܕܢܦܫܐ ein Schreibfehler infolge des vorhergehenden ܕܢܦܫܐ.

10. עם שהתקיף — ܥܡ ܡܢ ܕܬܩܝܦ scheint das K'etib wiederzugeben.

11. מה יֹתֵר — ܡܢܐ ܝܘܬܪܢܐ P nimmt es als Abstraktum (יֶתֶר oder יִתְרוֹ?). O: τί περισσὸν — M (alii [et Sh] τίς περισσεία), vgl. auch O VII, 11.

12. בחיים — ܒܚܝܘܗܝ, vgl. O (SASh) ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ (B > αὐτοῦ), das Suff. ist frei ergänzt, ob P nach O korrigiert ist, oder der Übersetzer selbst frei das Suff. angehängt hat, oder endlich in der Vorlage v. P בחייו stand, ist schwer zu entscheiden.

12[b] s. ob. S. 188 u. 199.

Kap. VII.

1. מיום — ܛܒ ܡܢ ܝܘܡܐ, das Prädikat ist wiederholt.

2. מיום הולדו — ܡܢ ܝܘܡܐ ܕܡܘܠܕܐ. O (B Sh) gibt hier auch ein Nomen ohne Suff. (die Editio Saphetanea des Koh hat הולדה vgl. V. L.).

2. בית אבל — ܒܝܬ ܐܒܠܐ dies ist der übliche Ausdruck im Syr. für Trauerhaus (s. Nöld.[2] § 202 H. 6) vgl. jedoch v. 3.

באשר הוא סוף P und O schieben vor הוא ein זה ein.

והחי יתן אל לבו. Nach יתן hat P den Zusatz ܛܒܬܐ, welcher aus O geflossen ist: δώσει ἀγαθὸν εἰς καρδίαν

αὐτοῦ. (Sh deest). Hier ist schwer zu entscheiden, ob der Zusatz ursprünglich oder sekundär ist. Was O betrifft, so scheint mir das nichtssagende ἀγαθόν eine einfache Dittographie aus dem Anf. des folg. V. zu sein.

6. שחוק הכסיל — ܣܟ̈ܠܐ, ܓܘܚܟܗܘܢ, auch O hat hier Plur. entsprechend dem v. 5 Schluß.

7. יהולל und יאבד werden mit demselben syr. Verbum wiedergegeben ܡܘܒܕ u. ܡܘܒܕܐ (letzteres in Fem. wegen ܡܘܗܒܬܐ, korrekter als M).

8. Statt der Adjektivformen אֶרֶךְ und גְּבַהּ liest P die Abstrakta אֹרֶךְ und גֹּבַהּ. O=M.

9. ינוח — ܡܬܬܢܝܚ vgl. P Sirach V, 7 ܡܛܠ ܕܥܬܝܕܐ ܡܬܬܢܝܚ ܪܘܓܙܐ dagegen Prov. XIV, 33 ܫܪܝܐ.

10. מחכמת — ܒܚܟܡܬܐ, vgl. O: ἐν σοφίᾳ.

על זה — ܥܠ ܗܠܝܢ, wegen des früheren ܗܠܝܢ.

11^b. s. ob. S. 21.

12. P übersetzt frei, als wenn כי צל החכמה כצל הכסף stünde. O gibt wieder anders כי בצלה החכמה כצל הכסף was keinen Sinn gibt. Das ה von בצלה ist offenbar eine Dittographie.

ויתרון — ܘܡܘܬܪܢܘܬܐ nicht ܘܝܘܬܪܢܐ wie sonst in Koh. wegen des femininen Prädikats ܐܚܝܐ = תחיה.

דעת החכמה verbindet P, wie O und Trg (gegen die Akzentuation der M) zusammen als Stat. constr.

את אשר עותו — ܗܘ ܕܥܘܝ ܠܡܬܪܨܘ freie und unrichtige Wiedergabe (Passiv st. Aktiv).

14. היה P = M. O liest חיה.

Hinter רְאֵה hat P einen Zusatz ܘܬܘܒ, der an die Erklärung des Midrasch (z. St.) erinnert: am Tage des Unglückes siehe dich um, um Buße zu tun, damit du dich vor Höllenstrafe rettest.

Hinter הרבה hat P einen begründenden Zusatz ܕܠܐ ܬܫܬܐܠ ܡܕܡ, ob ursprünglich?

למה תמות — ܕܠܡܐ ܬܡܘܬ, hier nicht ܕܠܐ, wie v. 16^b, wegen des folgenden ܕܠܐ ܙܒܢܟ („ohne“).

19. תעז — ܡܥܕܪܐ; O liest wahrscheinlich תעזר (βοηθήσει).
אשר היו בעיר — ܕܐܝܬ ܒܡܕܝܢܬܐ[1], vgl. ob. I, 11. לא יהיה — ܠܝܬ.

20. אדם אין P~, einfachere Wortstellung.

21. Nach ידברו hat P (aber auch Trg) einen Zusatz ܥܘ̈ܠܐ. Auch O (B) hat hier ἀσεβεῖς ($S^{c.a}$ AC und Sh haben es nicht). Nach Siegf. z. St. verknüpfen O und P durch diesen Zusatz unseren V. mit dem vorhergehenden. Diese Erklärung ist aber kaum zutreffend, denn, wäre dies die Absicht des Zusatzes, so hätten O u. P ein anderes Wort gebraucht, das an den Schluß von v. 20 erinnerte (ἁμαρτωλοί, bezw. ܚ̈ܛܝܐ).

21ᵇ. אשר ist in P weggelassen, vermutlich weil der Übersetzer keinen Zusammenhang zwischen beiden Halbversen fand. O: ὅπως μὴ gibt אשר לא eine aramäische Bedeutung = דְּלָא.

22. כל זה = ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ, vgl. O: πάντα ταῦτα.

24ᵃ scheint P teilweise nach O überarbeitet zu sein (ܡܛܠ ܡܢ ܕܗܘܐ = ὑπὲρ ὃ ἦν): der ursprüngliche Text von P ist hier schwer festzustellen.

וְעָמֹק עָמֹק — ܘܥܡܝܩܐ ܕܥܘܡܩܐ, P liest ועֹמֶק עָמֹק (kein gutes Hebräisch, es müßte heißen וְעֹמֶק עֲמֻקִּים). O liest wieder anders וְעָמֹק עָמֹק (βαθὺ βάθος). Das feinste Verständnis des Hebr. zeigt M.

25 וְלִבִּי ebenso P u. O, viele Codd. Kenn und de Rossi bieten dagegen das leichtere בלבי[2].

ובקש — ܘܠܡܒܥܐ (= ולבקש), ebenso Trg. ולמתבע und O (ASC τοῦ ζητῆσαι; B> τοῦ).

---

[1] Siegf. z. St. bemerkt: „die Zahl von 10 Gewalthabern erscheint etwas stark. P ändert deshalb auch בעיר in ܒܡܕܝܢܬܐ". Aber ܡܕܝܢܬܐ bedeutet im Syr. auch einfach „Stadt", vgl. zB. Koh. VIII, 10. IX, 14, 15. X, 15 (X, 16, 17 ܡܕܝܢܬܐ = ארץ; II, 8 ܡܕ̈ܝܢܬܐ = מדינות, V, 7 ܡܕܝܢܬܐ = מדינה, und so überall im AT für מדינה — einfache Transkription, vgl. übrigens noch P. S. s. v.).

[2] So emendiert auch Winckler, vgl. Siegf. z. St.

רשע כסל — ܪܫܝܥܐ, ܣܟܠܘܬܐ, st. כֶּסֶל liest P כסיל (oder סָכָל?) O gibt: ἀσεβοῦς ἀφροσύνην, die Wortstellung wie in M, das grammatische Verhältnis aber im Hebr. unmöglich.

והסכלות הוללות P, O[1] und viele Codd Kenn. und de Rossi bieten והוללות.

26 מצודים וחרמים — ܡܨܝܕܬܐ ܘܡܟܡܪܐ, umgestellt; IX, 12 ܡܨܝܕܬܐ = מצודה.

27 אמרה קהלת — ܐܡܪ ܩܘܗܠܬ; O: εἶπεν ὁ ἐκκλησιαστής = אמר הקהלת.

חשבון — ܚܘܫܒܢܐ, ebenso v. 29. IX, 10, dagegen oben v. 25 ܚܘܫܒܐ.

Kap. VIII.

1. ועז פניו gibt P frei und geschickt wieder ܘܡܪܚܘܬ ܐܦܘܗܝ, Trg וחציף אפין. Statt יְשֻׁנֶּא liest P, wie auch O יְשֻׂנָּא (ܢܣܬܢܐ), ebenso heißt es im Talm. Babl. Taanith 7[b]: אל תקרי ישנא אלא ישנא (die Differenz der Aussprache ist, wie gewöhnlich, dem Leser selbst zu erraten überlassen.)

2. אני ist bei P, O und Trg unübersetzt, wohl weil die Übersetzer nicht wußten, was damit anzufangen sei.

שְׁמֹר — ܛܪ nicht etwa שָׁמַר (Vulg. abservo).

3. אל תבהל, alle Ausgg. der P ziehen diese Worte (ܠܐ ܬܬܒܗܠ) zum Vorhergehenden, ebenso O, vgl. Graetz z. St.

אל תעמד P liest, wie auch viele Codd. Kenn. und de Rossi ואל, dagegen O (Sh) = M.

4. באשר — ܐܝܟ. P liest, wie O und einige Codd. Kenn. und de Rossi כאשר.

דבר מלך — ܡܡܠܠ ܡܠܟܐ, (= דֹּבֵר). O in einigen Codd. und Sh bieten hier gleichfalls λαλεῖ. (in andern fehlt es). 'A nach Sh ܡܠܠ = דִּבֶּר. Σ = M, s. Field II 395.

---

[1] O gibt für סכלות ὀχληρία, was meiner Ansicht nach nur auf eine falsche hebr. Lesart סבלות zurückzuführen ist.

שלטון — ܡܫܠܛ auch O nimmt dieses Wort als Adjektiv: ἐξουσιάζων. Zu P vgl. I, 13 חסרון — ܚܣܝܪܘܬܐ, aber VIII, 8 שלטון — ܡܫܠܛܢܐ, vgl. noch Delitzsch z. v. 8 u. z. St.

7. איננו ידע — ܠܝܬ ܕܝܕܥ (= אֵין יֹדֵעַ) das Suff. wird nicht berücksichtigt, vgl. auch O: οὐκ ἔστιν γινώσκων.

7. מה שהיה — ܡܕܡ ܕܗܘܐ P scheint שיהיה gelesen zu haben, wie auch einige Codd. Kenn bieten. Auch Hieronymus bezeugt in seinem Komm. ausdrücklich, daß er מה שיהיה in seiner Vorlage hatte (vgl. Euringer S. 98) O Trg = M.

כי כאשר יהיה freier ܐܝܟܢ ܕܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪܗ. O ὅθι καθὼς = M. Die Saphetaner Ausgabe hat כי אשר, vgl. V. L. Der Zusatz ܡܢ ܒܬܪܗ[1] stammt aus X, 14.

8. משלחת — ܡܫܠܛܢܐ passend nach dem Zusammenhange wiedergegeben. O buchstäblich: ἀποστολή; vgl. Raschi z. St.: „das bedeutet: ich will meinen Sklaven an meiner Stelle [in den Krieg] schicken". Trg: מני זינא leitet es von שָׁלַח ab.

במלחמה — ܒܝܘܡܐ ܕܩܪܒܐ vgl. O: ἐν ἡμέρᾳ πολέμου, aus dem Parallelismus (ביום המות) ergänzt. P trifft hier möglicher Weise nur zufällig mit O zusammen.

9. את כל זה — ܘܠܗ ܟܠ ܗܢܐ vgl. O: καὶ σύμπαν τοῦτο.

Vor כל מעשה hat P gegen M und O einen Zusatz ܕܥܒܝܕ, der wohl aus Reminiscenz an I, 17. VIII, 17 entstand.

עת — ܘܙܒܢܐ als gleiches Obj. neben ܟܠ ܥܒܕ. O: τὰ ὅσα liest wahrscheinlich את אשר, vgl. V. L.

10. ובכן — ܘܗܝܕܝܢ. O: καὶ τότε, ebenso Est. IV, 16. P u. O, vgl. auch Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs ed. Strack (1903) XIII, 7: ובכן — P ܘܗܝܕܝܢ.

קברים ובאו — ܡܬܩܒܪܝܢ ܘܐܬܝܢ, P liest genau, wie M (O bietet קְבָרִים), das Partizip. des zweiten Verbums erklärt sich aus

[1] Euringer l. c. bemerkt: „Trg. hat ähnlich (der P) כמטויה"; dies bezieht sich aber auf מה שיהיה im ersten Halbvers.

Anpassung an das erste (vgl. übrigens auch O: εἰσαχθέντας).

וממקום קדוש wird durch eine dem Syrischen angemessene Konstruktion wiedergegeben: ܘܡܢ ܐܬܪܐ ܕܩܕܝܫܐ. O: καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου.

יהלכו — ܐܙܠܘ; O: καὶ ἐπορεύθησαν = וְהִלְּכוּ.

וישתכחו — ܘܐܫܬܒܚܘ, O: καὶ ἐπῃνέθησαν = וַיִּשְׁתַּבְּחוּ, vgl. T. B. Gittin 56ᵇ, ebenso Vulg. u. Araber[1].

11. פתגם — ܦܘܪܥܢܐ Strafe, vgl. Trg. פּוּרְעָנוּת, s. P. S. s. v.

מַעֲשֵׂה הרעה — ܡܢ ܕܥܒܕ ܒܝܫܬܐ, vgl. O: ἀπὸ ποιούντων τὸ πονηρόν = מֵעֹשֵׂי הרעה. Zur Variation von מעשה und מעשי (bloß in den Konsonanten) vgl. die LA der מערבאי und מדנחאי zu Koh. V, 5. Cant. VII, 2. Thr. IV, 2 bei Baer Quinquae Volumina p. 79 f.

12. אשר חֹטֵא — ܡܢ ܕܚܛܐ. O dagegen: ὃς ἥμαρτεν liest חָטָא.

כי גם wird durch ܘ wiedergegeben.

16. כאשר — ܡܛܠ ܡܐ weder lexikalisch noch logisch richtig O: ἐν οἷς (= בַּאֲשֶׁר? s. V. L.), Trg. כְּמָא דִי = M.

17. וראיתי את כל — ܘܚܙܝܬ ܐܢܐ ܟܠ st. את liest P offenbar אני. O σύμπαντα = M.

כי לא יוכל האדם למצוא — ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܒܪܢܫܐ. למצוא bleibt unübersetzt. Der Grund liegt wohl in der Wechselbeziehung von ܡܫܟܚ, ܐܫܟܚ zu יכל, מצא und die Weglassung von ܠܡܫܟܚܘ ist wahrscheinlich einem Abschreiber zur Last zu legen, denn 1) ist למצא am Schluß des v. im selben Zusammenhange übersetzt, 2) ist die Wahl des Wortes ܡܫܟܚܐ statt des üblichen ܡܫܟܚ (können) doch nur deswegen getroffen, um das Zusammentreffen mit ܠܡܫܟܚܘ in der andern Bedeutung (finden) zu vermeiden.

---

[1] De Rossi, V. L. z. St. fügt noch hinzu: „Trg. cod. mei 31, quod legit ואתנשיאו"; aber dies ist nicht von נשא, sondern von נשי (vergessen) abzuleiten (Trg. Ed. Lagarde und Ed. Warschau bieten ואתנשין, ohne Zweifel fehlerhaft für ואתנשיו). Die Endung יאו bei den Verba ultim. voc. ist = יו.

בשל אשר — ܟܠ ܕ liest P כל statt בשל?[1] vgl. O: ὅσα ἄν.

וגם אם יאמר — ܘܟܠ ܕܐܡܪ hier ist es wahrscheinlicher, daß P (beeinflußt vom vorigen ܟܠ ܕ) frei übersetzt[2], vgl. auch hier O: καίγε ὅσα ἄν.

Kap. IX.

1. כי את כל זה — ܡܛܠ ܕܠܟܠ ܗܠܝܢ. — ܗܠܝܢ ist vielleicht statt urspr. ܗܢܐ eigesetzt[3], vgl. O: σύμπαν τοῦτο und das Folgende, s. übrigens ob. VII, 23.

ולבור את כל זה — ܘܠܒܝ ܚܙܐ ܠܟܠ ܗܢܐ, vgl. O: καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο. O hatte noch den sicher ursprünglichen Text ולבי ראה את כל זה vor sich, von P ist dies nicht zu behaupten[4]: sie übersetzte vielmehr wie ܠ — σύν zeigt, die korrumpierte und schwierige Stelle nach O.

הכל לפניהם: הכל כאשר לכל — ܟܠ ܕܩܕܡܝܗܘܢ ܗܒܠܐ, ܟܠ ܐܝܟ ܕܠܟܠ wenn P hier nicht (nach O?) überarbeitet ist, müßte sie auf eine abweichende Lesart zurückgeführt werden: הכל לפניו[5] הבל: הכל כאשר לכל. O: τὰ πάντα πρὸ προσώπου αὐτῶν, ματαιότης ἐν τοῖς πᾶσιν, scheint nur statt des zweiten הכל — הבל zu lesen (באשר st. כאשר?).

2. Hinter לטוב haben P u. O + ולרע, frei ergänzt?

הנשבע P u. O lesen כנשבע.

3. והוללות P ܘܦܬܟܘܬܐ ܒܝܫܬܐ, der Zusatz stammt wohl aus X, 13.

בלבבם בחייהם — ܒܠܒܗܘܢ ܘܒܚܝܝܗܘܢ falsch verbunden, vielleicht ist das ܘ zu streichen.

---

[1] Auf jeden Fall nicht בכל wie Graetz u. A. annehmen. Das ש kann irrtümlicherweise aus dem vorhergehenden שמש eingeschoben sein.

[2] Es ist übrigens auch möglich, daß ܘܟܠ aus ursprünglichem ܘܐܦ zurechtgemacht ist.

[3] Vgl. die Variante ܗܠܝܢ (gum) gegenüber der gewiß ursprünglichen ܗܢܐ (a).

[4] Gegen Graetz zur St.

[5] Zu der Lesart לפניו vgl. Σ: τὰ πάντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἄδηλα, s. jedoch Field II 397 Note 4.

ואחריו — ܘܒܬܪܗܘܢ, vgl. Σ. (bei Sh: ܐܚܪܝܬܐ ܕܝܢ ܕܝܠܗܘܢ s. Field II 398, Note 11). Das Suff. der 3 Pers. Plur. ist wohl von den vorhergehenden Suff. beeinflußt, vgl. auch O: καὶ ὀπίσω αὐτῶν.

4 כי מי אשר יבֻּחר — ܟܠ ܕܡܬܚܠܛ, statt כי liest P offenbar כל, was auch richtiger ist, denn dieser Satz läßt sich schlecht mit dem Vorhergehenden verbinden. O — M. Statt des K'tib יבחר liest P das Ḳ'rê יְחֻבַּר.

כי לכלב חי P freier aber nicht so passend: ܡܛܠ ܕܟܠܒܐ ܕܚܝ (הכלב החי), ebenso auch O, vgl. die Parallele האריה המת.

הוא טוב P ~.

7. כבר ist in P nicht übersetzt; vielleicht war dieses Wörtchen in der Vorlage von P wegen des vorhergehenden כי und nachfolgenden רצה haplographiert. In einigen Codd der O ist es auch nicht übertragen (Codd SB u. Sh haben ἤδη bezw. ܗܐ).

8. יהיו בגדיך P ~. על ראשך P freier ܡܢ ܪܝܫܟ. (Sh dagegen nach O ܥܠ ܪܝܫܐ ܕܝܠܟ).

9. ראה — ܘܚܙܝ, ebenso O: καὶ ἴδε. Dieses ו dürfte wohl ursprünglich sein, da dieser Satz die Fortsetzung des Vorhergehenden ist.

אשר נתן לך תחת השמש כל ימי הבלך fehlt in P, wie auch in einigen Codd de Rossi (s. V. L. z. St.). In O fehlen nur die Worte כל ימי הבלך, welche auch in einigen Codd. Kenn. und de Rossi und Trg. nicht stehn. Diese drei Worte scheinen in M erst durch Dittographie entstanden zu sein. In der Vorlage von P und in den Codd de Rossi ist der ganze Satz durch Homoeoteleuton ausgefallen. Es ist übrigens auch möglich, daß der Wegfall des ganzen Satzes erst in den Abschriften der P geschehen ist.

10. וחשבון — ܘܡܚܫܒܬܐ, cogitatio, nicht ܚܘܫܒܢܐ computatio, ratio (ob. VII, 25, wo auch O ψῆφος, Sh ܚܘܫܒܢܐ), vgl. hier O λογισμός; Sh ܚܘܫܒܢܐ, ebenso ob VII, 28, 29 P (Sh) ܡܚܫܒ̈ܬܐ, O λογισμός, bezw. λογισμοί.

11. Das dreimal sich wiederholende גם wird nicht übersetzt, wahrscheinlich unter dem Einfluß der ersten beiden Glieder der Aufzählung.

12. Anf. Auch hier wird גם nicht berücksichtigt, wie oben v. 11.

כהם freier ܐܝܟ (Sh ܐܝܟܢܐ).

יוקשים wird mit demselben Worte, wie שנאחזים und האחוזות übersetzt (ܡܬܬܨܝܕܝܢ) כשתפול — ܕܢܦܠ, das כ wird nicht übertragen (es sollte heißen ܡܐ ܕܢܦܠ).

14. מעט . . . קטנה . . . — ܙܥܘܪܬܐ . . . ܙܥܘܪܐ . . ., vgl. Sh ܙܥܘܪܐ . . . ܙܥܘܪܬܐ . . . gegenüber O μικρά . . . ὀλίγοι.

מצודים גדולים — ܡܛܠܠܬܐ. P las wahrscheinlich מצורים (s. V. L. zur St.), vgl. Deuter. XX, 20; גדולים ist unübersetzt.

15. ומצא P freier ܐܫܬܟܚ pass.

ומלט הוא P + ܡܣܟܢܐ ein späterer Zusatz, nachdem man fälschlich ܗܘ st. ܗܘ̈ gelesen hatte, vgl. den folg. v. Schluß.

16. המסכן ההוא P ~.

18. וחוטא — ܚܛܝܬܐ P gibt hier passender ein Abstractum (= חֵטְא), vgl. חכמה im ersten Halbvers.

Kap. X.

1. זבובי מות — ܕܒܒܐ ܡܝܬܝܢ — tote Fliegen, nicht totbringende (O).

יבאיש יביע שמן רוקח — ܡܣܪܝܚܝܢ ܡܐܢܐ ܕܡܫܚܐ ܒܣܝܡܐ. Zunächst ist ziemlich sicher, daß P (wie auch O: σαπριοῦσιν) יבאישו las, das י von יביע ist zu יבאיש geschlagen und als ו gelesen. Die Wiedergabe von ביע mit ܡܐܢܐ kann auf falscher Auffassung der O beruhen: σκευασία = σκεῦος[1].

---

[1] σκευασία bedeutet „Zubereitung" nicht „Gefäß". Wenn P sich bei O über die Bedeutung des ἅπαξ λεγόμενον ביע Rats holte, so muß er das griechische Wort mißverstanden haben (Janichs). Indes scheint mir, daß die Lesart σκευασιαν (Cod. S hat σκευασιν) in der O aus ursprünglichem σκευος του (ἐλαίου) verderbt und O auf die hebr. Lesart כלי st. ביע zurückzuführen ist.

מכבוד — ܡܢ ܫܘܒܚܐ liest P וּמֵרֹב כבוד[1], oder geht die Wiedergabe von P auf O: δόξαν . . . μεγάλην (so Cod. A; die übrigen haben μεγάλης sc. ἀφροσύνης) zurück? Letzteres ist wahrscheinlicher. Über die Variante [illegible] (Bh u) für [illegible] s. oben, S. 191 Anm.[2]. O liest hier bekanntlich יקר מעט חכמה מכבוד סכלות רב, s. Delitzsch z. St.

3. וגם בדרך כשהסכל הולך — ܘܐܦ ܣܟܠܐ ܟܕ ܐܙܠ ܒܐܘܪܚܐ freie Umstellung.

ואמר לכל סכל הוא — ܘܡܐ ܕܡܬܚܫܒ ܣܟܠܘܬܐ ܗܝ freie Wiedergabe nach O: καὶ ἃ λογιεῖται πάντα ἀφροσύνη ἐστίν, vgl. auch die freie (nicht paraphrastische) Übersetzung des Trg. וכולא אמרין דשטיא הוא.

4. יניח — ܫܠܝܐ, vgl. P Sir. III, 33 [illegible].

5. שֶׁיֹּצָא (=שֶׁיָּצְאָה) — ܕܢܦܩ, freie Wiedergabe des Tempus, wie so häufig bei P.

6. נִתַּן הַסֶּכֶל — ܕܢܬܠ ܣܟܠܐ. נתן wird, wegen des parallelen ܢܬܒܘܢ am Schlusse des Verses, freier mit ܢܬܠ wiedergegeben. Die Unterordnung des Satzes durch ܕ ist der syrischen Sprache angemessener. St. סֶכֶל liest P, wie auch O, סָכָל, vgl. auch Trg. מלכא רשיעא ושטיא. Die Punktation der Massorah läßt sich dadurch erklären, daß sie, wegen des parallelen Plur. (עשירים), ein Collectivum in Form eines Abstractum hier für passender hielt.

רבים P freier: ܣܓܝܐܐ.

8[a]. vgl. Prov. XXVI, 27[a]. Sir. XXVII, 29.

9. יעצב בהם — ܢܬܟܐܒ ܒܗܘܢ, vgl. Gen. III, 16 (bis) P. ܒܗܘܢ sc. ܩܝ̈ܣܐ richtiger als בהם sc. אבנים.

יִסָּכֶן — ܠܐ aus dem Zusammenhange geraten. O: κυνδιν-νεύσει leitet es vom neuhebr. סכנה ab, vgl. Wildeb. z. St.

10. והוא לא פנים קלקל. Diesen schwierigen Satz hat P nach O (καὶ αὐτὸς πρόσωπον ἐτάραξεν) übersetzt: ܘܗܘ ܐܦܐ

---

1 ומכבוד haben viele Codd. Kenn. u. de Rossi.

ܕܠܚ (Sh: ܘܗܘ ܦܪܨܘܦܐ ܕܠܚ). Der Satz ist in den Versionen nicht minder unverständlich als im Grundtext[1].

וחילים — ܘܚܝܠܬܢܐ P liest וחללים (Nöldeke LCB 1872, No. 49). יגבר P freier ܢܥܫܢ.

ויתרון הַכְשֵׁר — ܘܝܘܬܪܢܐ ܠܟܫܝܪܐ P liest הַכָּשִׁיר.

11. ואין P > ו (ܠܝܬ).

14. מה שהיה — ܡܐ ܕܗܘܐ = מה שהיה, wie einige Codd. Kenn. u. de Rossi (s. V. L. z. St.) und O; über Σ s. Field II 401 Note 25. Vgl. ob. VIII, 7.

17. בגבורה — ܒܓܢܒܪܘܬܐ. (O: ἐν δυνάμει). Bemerkenswert ist, daß in den Kapp. II, 21. IV, 4. V, 10. (X, 10?) O das hebr. Wort כשרון mit ἀνδρεία (Sh ܠܓܢܒܪܘܬܐ) wiedergibt. An unserer Stelle dagegen wird das hebr. גבורה von P mit ܓܢܒܪܘܬܐ übersetzt.

ולא בשתי — ܘܠܐ ܒܗܬܬܐ. O dagegen: καὶ οὐκ αἰσχυνθήσονται = ולא יבשו.

18. עצלתים und שפלות werden gleichmäßig mit ܡܟܝܟܘܬܐ wiedergegeben.

19. לשחוק — ܠܚܕܘܬܐ (nicht ܠܓܘܚܟܐ). O dagegen: εἰς γέλωτα (Sh ܠܓܘܚܟܐ).

עשים — ܥܒܕܝܢ d. i. עֲשִׂים. O = M.

Hinter ויין hat P, wie auch O, (Cod B; om καὶ ἔλαιον AC Sh) ושמן. Dieser Zusatz ist vielleicht eine freie Erweiterung der Übersetzer. In P könnte er übrigens erst nachträglich aus O hineingekommen sein.

ישמח — ܕܢܚܘܢ = לשמח, freie Wiedergabe[2]. In M ist ישמח Prädikat zu יין, לחם — Objekt zu עשים. In P dagegen sind (ܘܡܫܚܐ) ܘܚܡܪܐ ܠܚܡܐ Subjekte.

והכסף יענה אֵת הכל — ܘܟܣܦܐ ܡܫܬܡܥ ܘܡܬܒܥܐ ܠܟܠܗܘܢ ܟܠ. — ܡܫܬܡܥ = יַעֲנֶה, für ܡܬܒܥܐ findet sich weder in M noch in O eine Stütze. Vielleicht stand ursprünglich statt dessen ܡܬܡܠܐ,

[1] O und P lassen לא weg, die מדנחאי lesen לו st לא.

[2] O (SAC) εὐφραίνει = M. Cod B τοῦ εὐφρανθῆναι stammt wahrscheinlich aus Θ, vgl. Sh marg. ܠ. ܕܢܚܘܢ ܚܠܦ ܕܢܚܕܘܢ

vgl. P zu Hos. II, 21 und ob. V, 19. Dies wäre die ursprüngliche Wiedergabe, ܠܥܡܟ kann eine freie Ergänzung des Übersetzers selbst sein (vgl. ob. V, 19). ܡܡܟܟ wäre eine entweder nach M oder nach O: ταπεινώσει (Cod B; om S[c. a] AC) gemachte sekundäre Übersetzung.

קול . . . דבר — ܩܠܟ . . . ܡܠܬܟ freie Hinzufügung des Suff., vgl. O τὴν φωνήν σου . . . λόγον σου. P ist nicht notwendig von O abhängig.

Kap. XI.

בְּרֹב — ܠܡܣܓܝܐܘܬܐ, vgl. dagegen Sh ܒܡܣܓܝܐܘܬܐ (= ἐν O).

2. מה יהיה רעה (die Inkongruenz des Genus rührt her von der Vorausstellung des Prädikats) — ܡܢܐ ܒܝܫܬܐ ܬܗܘܐ, vgl. Sh (= P) gegenüber O: τί ἔσται πονηρόν.

3. אם ימלאו העבים גשם — ܐܢ ܢܬܡܠܘܢ ܥܢܢܝ ܡܛܪܐ. Der stat. constr. weist auf eine spätere sinnlose Korrektur nach O: πλησθῶσιν τὰ νέφη ὑετοῦ. Im Griech. ist der Genitiv durch die Rektion des Verbums bedingt. Der oberflächliche Korrektor meinte aber, daß er vom Subst. abhängig ist, und hat demgemäß einen st. constr. in P hergestellt. Der Übersetzer selbst, der in seiner hebr. Vorlage einen stat. abs. las, konnte nicht veranlaßt sein, im Syrischen anders zu konstruieren.

בצפון — ܠܐܬܪܐ ܕܓܪܒܝܐ vgl. Sh ܒܦܢܝܬܐ ܕܓܪܒܝܐ (O: ἐν τῷ βοῤῥᾷ).

יְהוּא — ܢܗܘܐ ebenso O: ἔσται.

4. וראה בעבים — ܘܕܚܐܪ ܠܥܢܢܐ, Sh ܘܕܚܐܪ ܒܥܢܢܐ.

5. כאשר — ܡܛܠ ܕ, als Begründung des Vorhergehenden, nicht als vergleichender Vordersatz des Nachfolgenden. O liest באשר, s. V. L. z. St.

מעשה P und O lesen מַעֲשֵׂי, vgl. zu V, 5.

6. ולערב — ܘܒܪܡܫܐ, wegen des parallelen ܒܨܦܪܐ. Die Editio Saphetanea hat übrigens ובערב.

8. בכלם (sc. שנים) — ܒܟܠܗܝܢ (sc. ܫܢܝܢ), vgl. XII, 1.

9. שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך — P frei:

ܠܒܟ ܘܢܛܐܒ ܠܥܠܝܡܐ ܚܕܝ ܒܥܠܝܡܘܬܟ ܥܠܝܡܘܬܟ; zu בחור schien P בימי בחורותיך besser zu passen als בילדותך, er setzte daher ܥܠܝܡܘܬܟ ܒܥܠܝܡܘܬܟ an den Anfang, für בילדותך blieb sodann kein Platz mehr und es wurde weggelassen. ܠܒܟ ist vielleicht erst später ausgelassen, weil man ܘܢܛܐܒ neutrisch nahm[1].

על כל אלה — ܟܠܗܝܢ ܡܛܠ ܗܠܝܢ, Sh dagegen (nach O): ܥܠ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ.

10. והסר . . . והעבר — ܐܥܒܪ . . . ܘܐܪܚܩ, ursprünglich hat es vielleicht dem Grundtext entsprechender umgekehrt geheißen: והסר — ܘܐܪܚܩ; והעבר — ܘܐܥܒܪ. Das Fehlen des ו (ܘ) vor ܐܥܒܪ verrät noch die Umstellung.

והשחרות dieses ἅπαξ λεγόμενον übersetzt P nach O: ἄνοια — ܠܐ ܡܣܟܠܘܬܐ ((Sh: ܠܐ ܝܕܥܬܐ)).

Kap. XII.

1. בהם (sc. שנים) — ܒܗܝܢ (sc. ܫܢܝܐ) vgl. XI, 8.

חפץ — ܨܒܝܢܐ, freie Ergänzung des Suff. über ܠܗ vgl. ob. S. 200.

2. תחשך — ܢܚܫܘܟ im Syr. ist ܫܡܫܐ masc., selten fem. s. Nöld. Gram.[2] § 87, vgl. ob. I, 5.

והאור והירח — ܢܘܗܪܐ, ܘܣܗܪܐ, die Variante ܘܟܘܟܒܐ (omnes) gegenüber ܘܟܘܟܒܐ (a) legt nahe anzunehmen, daß auch die Lesart ܢܘܗܪܐ erst spätere Korrektur ist für ܘܣܗܪܐ.

3. אנשי החיל — ܓܒܪܐ ܚܝܠܐ vgl. P Genes. XLVII, 6.

מִגָּבֹהַּ — ܡܢ ܪܘܡܐ — מִגָּבֹהַּ, ebenso O ἀπὸ ὕψους (so AS Sh; B εἰς τὸ ὕψος).

ייראו — ܢܚܙܘܢ — יִרְאוּ. O ὄψονται — יִרְאוּ, man sieht hier ein Schwanken in der Überlieferung des hebr. Textes, vgl. noch V. L. z. St. וחתחתים P freier durch ein Verbum ܢܬܪܥܠܘܢ. O θάμβοι — M.

5[b] lautet im ursprünglichen Text der P, wörtlich: und

[1] Janichs (p. 16) meint, P sei = Σ: καὶ ἐν ἀγαθῷ ἔστω. Aber dieses Fragment setzt doch im Gegenteil die Übersetzung von לבך (ἡ καρδία σου = O) voraus.

es erblüht auf ihm die Schlaflosigkeit, — wie die Heuschrecke[1] und es hört die Arme[2] auf [zu leben?]. Das noch von den neuen Exegeten viel umstrittene ויסתבל umgeht der Übersetzer; st. הָאֲבִיּוֹנָה liest er wahrscheinlich (wie auch vermutlich Σ) הָאֶבְיוֹנָה[3] vielleicht auch וְתֻפַר st. וְתָפֵר, wie auch O, vgl. Siegf. z. St. S. ob. S. 200.

6. ירחק (Ḳ're ירתק) P liest, wie Ḳ're (ܢܬܦܣܩ), ירתק als privatives Nif'al aufgefaßt (so רד"ק). Ob ינתק (wie seit Pfannkuche emendiert wird, vgl. Siegf. z. St.) vorlag, vgl. P z. IV, 12, ist nicht mit Sicherheit anzunehmen. Vgl. Σ: πρὶν κοπῆναι. O: ἀνατραπῇ. ותרץ ܘܬܬܪܥܥ von רצץ, dagegen ונרץ — ܘܬܪܗܛ von רוץ.

גֻּלַּת — ܚܙܘܪ[4] (Apfel, Knauf), Zach. IV, 2, 3 ܓܘܠܬܐ, I. Könige VII, 41 (bis) ܓܠܐ.

אל הבור — ܥܠ ܒܐܪܐ (Sh ܥܠ ܓܘܒܐ = ἐπὶ τὸν λάκκον).

7. על הארץ — ܠܐܪܥܐ (ebenso Sh; O ἐπί), auch viele hebr. Codd. haben אל, s. V. L. z. St. und vgl. z. I, 6.

8. הקהלת — ܩܘܗܠܬ ob P ohne Artikel las, ist nicht auszumachen. Hinter ܩܘܗܠܬ hat P noch einen Zusatz ܒܪ ܕܘܝܕ, vgl. ob. I, 2, ob ursprünglich? Die Versionen bestätigen diesen Zusatz nicht, dagegen bieten denselben einige Codd. Kenn. und de Rossi, vgl. V. L. z. St.

9 lautet in P: und mehr [zu ergänzen: zu bewundern?]

[1] Vielleicht ist der Sinn: die Gedanken umschwärmen den Kopf des Greises des Nachts, wie die Heuschrecken, sodaß er nicht einschlafen kann, vgl. Bh z. St.

[2] D. h. es hört auf das arme Leben(?).

[3] Daß P von Σ unabhängig ist, geht aus der selbständigen Übersetzung P's von ותפר hervor. (Σ διαλύεται, was in Sh durch ܡܬܦܫܪܐ wiedergegeben wird).

[4] In Sh (Cod. a) steht hier am Rande: ܐ. ܘܬܪܗܛ ܚܠܝܢܘܬܐ ܕܚܙܘܪܐ und unmittelbar darunter in Majuskelschrift χελώνη, vgl Field p. 404 Note 23 u. dess. Auctarium p. 27 Note 6. Wie ist ܚܠܝܢܘܬܐ mit χελώνη in Einklang zu bringen? Ich schlage vor, statt ܚܠܝܢܘܬܐ — ܟܠܘܢܘܬܐ zu lesen. Über die Gleichung גלה — χελώνη (Syr. ܓܠܐ, vgl. O zu Hos. XII, 12 גלים — χελῶναι) s. Euringer z. St.

als, daß Kohel. ein Weiser war, [ist das,] daß er das Volk Einsicht gelehrt hat. עוֹד wird merkwürdiger Weise als Relativpartikel wiedergegeben, vgl. O: ὅτι ἐδίδαξεν (so B Sh[1]; SAC bieten καί). ὅτι kann übrigens aus ἔτι verderbt sein, vgl. Eur. p. 131.

וְאִזֵּן — ܘܠܐ. P nimmt das Textwort gleichbedeutend mit הֶאֱזִין, ob er anders als M vokalisiert (אָזֵן) ist nicht zu erschließen. Vgl. noch 'A: ἠνωτίσατο und s. Field II 404 Note 29.

תִּקֵּן — ܘܬܩܢ, das ܘ ist freier Zusatz, das Fehlen desselben im Urtexte bezeugt O[2], die hier sonst anders liest: וְאֹזֶן יְחַקֵּר תִּקֵּן מְשָׁלִים (was übrigens schon grammatisch falsch ist, da אזן fem. ist). הרבה zieht O zum Anfang des folg. Verses: πολλὰ ἐζήτησεν. P hat im gegenwärtigen Text eine doppelte Wiedergabe von הרבה: ܣܓܝܐܬܐ. ܣܓܝ ܚܕܐ. Vielleicht ist ܣܓܝ eine aus O geflossene Glosse.

וכתוב — ܘܟܬܒ vgl. 'A: καὶ συνέγραψεν und einige hebr. Codd. bei de Rossi (וכתב). O: καὶ γεγραμμένον = M.

11. בעלי אספות — ܡܢ ܐܣܟܦܬܐ. P faßt אספות = סְפוֹת. Bh erklärt: d. h. die Lehrer sind den Menschen von Gott geschenkt.

12. עשות — ܠܡܥܒܕ, vgl. dagegen Sh (wörtlich nach O) ܠܡܥܒܕܘ.

להג — ܗܓܝܐ von הגה abgeleitet, wie ob. II, 3 נהג, vgl. P zu Job. XXVII, 4. Sh gebraucht hier zufällig ein dem hebr. ähnlicher klingendes Wort ܗܘܓܝܐ (= O μελέτη).

סוף דבר — ܐܚܪܝܬܗ, ܕܡܠܬܐ ܟܠܗ ܫܡܝܥ. Da ܐܚܪܝܬܐ und ܟܠܗ Synonyme sind und hier eine nichtssagende Tautologie darstellen, so glaube ich annehmen zu dürfen, daß ܫܡܝܥ eine

[1] Vgl. Field II 404 Note 27.

[2] 'A soll ותקן (καὶ κατεσκεύασε) bieten, vgl. Field ibid., übrigens auch einige hebr. Codd. haben hier das ו cop. s. V. L. z. St.

Variante zu ܐܣܬܘܡܘ war[1] und erst nachträglich mit ܘ versehen in den Text kam. Bemerkenswert ist noch, daß קץ (v. 13 und ob. IV, 8, 16) von P mit ܣܘܦܐ (nicht mit ܫܘܠܡܐ, wie z. Bsp. Gen. VI, 13. Ps. CXIX, 96. Dan. XI, 27, 35, 40, XII, 4, 6, 9, 13ª; 13ᵇ dag. mit ܣܘܦܐ) wiedergegeben wird, dagegen סוף (ob. III, 11. VII, 2. Joel II, 20) mit ܚܪܬܐ. Zu der Wiedergabe in unserem v. (ܐܣܬܘܡܐ) vgl. ob. VII, 8.

נִשְׁמָע — ܫܡܥܘ. Der Text der O ist hier schwankend: die Recepta bietet: ἄκουε, Sh (ܫܡܥܘ): ἀκούετε[2] Codd. 23, 253 ἀκούεται (= M). Ob P שמעו vor sich hatte, oder (wie die freie Hinzufügung der Konjunktion ܘ vor ܡܢ nahe legt) unter dem Einfluß der folgenden Imperativa יְרָא[3] und שְׁמוֹר auch dieses Verbum frei durch ein Imper. wiedergab, ist nicht auszumachen. Vulg.: omnes audiamus faßt das Verbum als 1. Pers. Plur. Imperf. Kal. Targ. כולא עתיד לאתפרסמא ולאשתמעא als Part. Niph.

את האלהים — ܘܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ, vgl. dagegen ob. III, 14, wo מלפניו durch ܡܢܗ wiedergegeben ist, s. auch ob. V, 6.

14. Zu נעלם ergänzt P wegen des Parallelismus der folgenden Worte — ܛܒܐ.

Ergebnis.

Aus obiger Vergleichung der P mit M u. O ergibt sich nun folgendes:

---

[1] Vgl. Sh z. u. V., wo im Texte ܫܘܠܡܐ (= τέλος O) steht, am Rande aber bemerkt wird: ܢܣܝܘܢܐ .ܬ .ܣ (d. h. Σ. Θ.: πειρασμός). Ob. IV, 8, 16 ist der Fall umgekehrt: im Texte steht ܢܣܝܘܢܐ (= πειρασμός O), und am Rande: ܫܘܠܡܐ .ܐ (d. h. 'Α: τέλος; an letzter Stelle (v. 16) ohne die Sigle .ܐ).

[2] Am Rande der Sh ist vermerkt ܫܡܥܝܢ .ܬ .ܐ d. h. 'Α. Θ = O.

[3] Siegfr. z. St. emendiert auch daher שמע, wobei er sich auf O stützt, ohne jedoch P heranzuziehen.

1. Die hebr. Vorlage der P stimmte zwar im Großen und Ganzen mit unserem MT überein, kleine Abweichungen lassen sich jedoch in derselben hie und da nachweisen: I, 16 נדלתי st. הגדלתי, ib. היו st. היה, ib. בירושלם (so auch in vielen hebr. Codd.) st. על ירושל. II, 7 לי + (so auch in vielen hebr. Codd.). 9 שהיו st. שהיה. 12 עָשׂהוּ (so auch viele hebr. Codd.) st. עָשׂוּהוּ. 13 fehlt אני (ebenso in 2 Codd. Kenn.). 15 fehlt אז. 16 כשכבר st. בשכבר 17 אני st. את (in Sh steht ܐܢܐ unter Obelus). 24 > אני. 25 ממנו (so auch O und einige hebr. Codd.) st. ממני. 26 ולתת (so auch in einigen hebr. Codd. und Vulg.) st. לתת. III, 17 „ואמרתי" (so auch O). 21 „ומי" (so auch viele hebr. Codd.). V, 3 אתה (auch in O) st. אֵת. 6 אתה (auch in O) st. אֶת־. 16 וחלי (auch in O) st. וחליו. VI, 8 למה, vgl. O. VII, 2 והללות (so auch in vielen Codd.). VIII, 3 ואל (auch in vielen hebr. Codd., Vulg. und Trg.) st. אל. 4. כאשר (vgl. O) st. באשר. 17 אני st. את. ib. כל (?) st. בשל IX. 2 כִּנשבע (auch O) st. הנשבע. 4 כל st. כי? 7 fehlt כבר (vermutlich durch Haplographie). 9 וראה (ebenso O) st. ראה. ib. fehlt (durch Homoeoteleuton) von אשר bis הבלך s. z. St. 14 מצורים st. מצודים. X, 10 fhelt לא (in O ebenfalls). ibid. וחללים fälschlich für וחילים (Nöldeke). שהיה (auch in einigen Codd. Kenn, O, Σ, Vulg. und Ar.) st. שיהיה. XI, 5 מַעֲשֵׂי st. מעשׂה. XII, 5 ייראו st. ייראו. 9 אל הארץ (auch in vielen Codd., Vulg. und Ar.) st. על. ותקן (auch in einigen Codd. und Ar.) st. תקן. 10 וכתב (auch in einigen Codd., 'A und Vulg.) st. וכתוב. 13 שמע st. נשמע? An andern Stellen hat P nur anders vokalisiert: II, 18 ולְראות (auch O) st. ולְראות. III, 14 שֶׁיֵּלֵךְ (auch O) st. שֶׁיֵּלֵךְ. IV, 1 הָעֲשֻׁקִים st. הָעֲשֻׁקִים. VIII, 1 יְשֻׁנֶּא (so auch O) st. יְשֻׁנֶּא. 4. דִּבֵּר (auch O) st. דָּבָר. 11 מַעֲשֵׂי (auch O) st. מַעֲשֶׂה. (s. ob.) 18 וְחֵטְא st. וְחוֹטֶא. X, 6 הַסֶּכֶל (auch O) st. הַסָּכָל. 10 הַכֹּשֵׁר st. הַכְשֵׁיר. 19 עֲשָׂיִם st. עֹשִׂים. XII, 5 מְנַבְּהַּ st. מְגֻבָּהּ.

P gibt das Ḳ're nicht das K'tib wieder: IV, 8, 17. V, 8,

VII, 22. IX, 4. XI, 9. XII, 6 (X, 3 ist möglicher- aber nicht notwendigerweise das K'tib ausgedrückt), und geht mit den Occidentalen gegen die Orientalen: I, 13. IV, 1. IV, 1. V, 5. XII, 5. (Die Stellungnahme Ps zu den übrigen bei Baer p. 81 verzeichneten Differenzen zwischen diesen beiden hebr. Handschriftengruppen ist nicht zu ermitteln).

2. Benutzung der O läßt sich schon in authentischen Stellen der P nachweisen: I, 17. II, 8, 25. V, 15. IX, 1. X, 3, 10. XI, 10 (das ist, wie wir sehen, bei ἅπαξ λεγόμενα oder sonst schwierigen Stellen des Grundtextes der Fall). Es gibt aber auch mit O übereinstimmende Stellen in der gegenwärtigen P, die späteren Händen zuzuschreiben sind s. ob. S. 202 ff. II, 16. V, 16 (s. ob. S. 198). VII, 2(?), 21(?). XII, 5. Auch beruhen wohl einige mit O übereinstimmende Wiedergaben auf gleicher Auffassung des Grundtextes: I, 13, IV, 17. VI, 8. VIII, 2. IX, 4 oder endlich auf gemeinsamer von M abweichender Lesart: II, 25. V, 3, 6, 16. VIII, 1, 11. IX, 2. XII, 13(?)

3. Beeinflußung der P seitens der andern in Betracht kommenden Versionen (Ἀ. Σ. Θ.) läßt sich nicht nachweisen. Die einzelnen Übereinstimmungen: IX, 3 (Σ). XII, 5 (Σ), 9, 10 (Ἀ) beruhen wohl auf gleicher Auffassung der Urschrift.

Anhang.

Konjekturen zum hebr. Texte des Ḳoheleth.

Der Text des Buches Ḳoheleth ist — abgesehen von der vielfach mißlungenen Redaktion des Ganzen — an einigen Stellen arg verstümmelt. Die Sept., die zu diesem Buche wahrscheinlich verhältnismäßig spät abgefaßt wurde,

weist noch einige merkwürdige Abweichungen von unserem Texte auf, vgl. II, 24, V, 16, VII, 12, 15, 23, 25, VIII, 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13. IX, 1, 2, 4, X, 1b, 17. XII, 9[1]. Auch in der Vorlage von P konnten wir mehrere zwar unwesentliche Varianten nachweisen. An vielen korrupten Stellen jedoch bieten uns die alten Versionen keine Hilfe, da sie entweder den Sinn erraten, oder den unverständlichen Text wörtlich wiedergeben. Wir sind also auf Konjektur angewiesen. Im folgenden will ich nun einige auf diesem Wege gemachten Verbesserungen vorlegen.

1. II, 3. St. des vielgedeuteten לְמְשׁוֹךְ ist vielleicht לְבַשֵּׂם (oder לְבַשֵּׂם, das Verbum kommt im AT nicht vor, dagegen im Talmud als Piel und Hithpael) zu lesen, s. ob. z. St.

2. Ibid. 17. St. der Unform בְּשֶׁכְּבָר ist שֶׁקָּרֹב zu lesen, vgl. XI, 1b (an unserer Stelle ist כִּי wegen des ersten כִּי vermieden), vgl. dagegen Siegfr. z. St.

3. Ibid. 25. Anstatt יָחוּשׁ stand wohl ursprünglich יִשְׁתֶּה, vgl. O und P, s. ob. z. St. חוש verrät sich als Dittographie vom unmittelbar folgenden חוץ.

4. III, 13. St. des vielgedeuteten הָעֹלָם (vgl. die Kommentare) ist wohl הֶעָמָל zu lesen. מִבְּלִי ist mit Grätz als Dittogr. von בלבם zu streichen. Der Sinn des Satzes ist: Gott belastete das Menschenherz (לב bedeutet übrigens auch „Vernunft") mit Mühsal, damit der Mensch keine Musse habe, das Werk Gottes in seinem ganzen Umfange ausfindig zu machen.

5. Ibid. 15. נִרְדָּף kann nie „was vorübergejagt ist" (Sieg. u. ähnl.) bedeuten. Der Satz והאלהים יבקש את נרדף gehört besser an den Schluß von v. 17 und st. נרדף ist הָרֹדֵף zu lesen (das Fehlen des Artikels wird sehr hart empfunden). Der Sinn ist: Gott sucht den Verfolger (zur gerechten Strafe, vgl. v. 16) auf. Vgl. Grätz z. St.

---

[1] Vgl. Dillm. l. c. p. 8 ff. und Er. Klostermann p. 65 ff. Die wichtigsten Abweichungen sind von uns an den betr. Stellen notiert.

6. VIII, 1 st. כהחכם lies חכם; die Buchstaben כה sind eine korrumpierte Wiederholung der Buchstaben חכ.

7. Ibid. 2. St. אני l. בְּנִי (vgl. auch Wildeboer z. St.) vgl. Prov. XXIV, 21. Zur Verwechselung von א und ב vgl. O zu Gen. XLIX, 3 בני st. אֹנִי (אוני).

8. X, 6. St. הַסֶּכֶל l. מִסְכֵּן, ibid. רַבִּים ist nach v. 7 hinter עבדים zu versetzen und in רֹכְבִים zu verwandeln.

9. Ibid. 9. St. יעצב ist vielleicht יֵעָצֵר zu lesen: „wer Steine herbeischafft wird durch sie [im Gehen] gehindert“.

10. XII, 4. St. וְיָקוּם לְקוֹל schlage ich vor וְיִדּוֹם קוֹל zu lesen und st. וְיִשַּׁחוּ — וְיֵחַשּׁוּ.

Fragment einer altlateinischen Bibelübersetzung in der Königlichen und Universitäts-Bibliothek zu Breslau.

Mitgeteilt von Dr. Wilhelm Molsdorf.

(Mit einer Schriftprobe.)

Gelegentlich der Arbeiten, die sich für die Erhaltung des Handschriftenbestandes der Breslauer Universitätsbibliothek als notwendig erwiesen haben, fand ich in zwei Codices drei zusammenhängende Stücke einer lateinischen Pergamenthandschrift aus dem Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts, die vornehmlich die Erzählung von Heliodors Versuch, den Tempel in Jerusalem zu berauben nach der Darstellung des 2. Makkabäerbuches wiedergeben. Die Handschriften, in denen sich die Bruchstücke fanden, stammen beide aus der Bibliothek der Augustinerchorherren zu Sagan und sind in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben. Der Cod. ms. I Qu 275 enthält eine Sammlung von Sermones de tempore et sanctis, deren Vereinigung zu einem gebundenen Band in der Gestalt, wie er uns jetzt vorliegt, nicht vor dem Jahre 1445 erfolgt sein kann, da beim Beschneiden der Handschrift auch eine auf dieses Jahr bezügliche Bemerkung auf Bl. 274^{b} teilweise mit abgeschnitten ist. Die aus dieser Handschrift stammenden zwei Stücke unseres Fragments waren als vorderes und hinteres Schutzblatt in

die erste und letzte Lage mit eingebunden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist jedoch der alte Bibelcodex schon früher der Zerstörung anheimgefallen, wenigstens läßt eine Notiz auf dem einen dieser beiden Stücke des Fragmentes: „Anno Domini 1441 6 Fuder Wein" darauf schließen, daß die einzelnen Pergamentblätter bereits damals wohl zu Umschlägen oder dergl. verwendet waren.[1] Das dritte Stück des Fragmentes stammt aus Cod. ms. I Qu 442: Auctoritates bonae juxta ordinem alphabeti; derselbe ist mit einer Sammlung von Sermones de tempore (1435—1447) zusammengebunden. Auch hier liegt zweifellos der ursprüngliche Einband vor, und das Fragment war gleichfalls als hinteres Schutzblatt mit in die letzte Lage eingebunden.

Die Stücke bilden zusammen drei Viertel eines großen Folioblattes, es fehlt das linke obere Viertel (beim Aufschlagen der Vorderseite); außerdem sind durch Beschneiden der einzelnen Teile sechs Zeilen verloren gegangen. Der Text ist in zwei Kolumnen geschrieben zu je fünfzig Zeilen; die Schrift ist gut erhalten und hat namentlich auf der Haarseite des Pergaments an Schwärze wenig verloren. Geschrieben ist der Codex am Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts in einer gedrungenen Minuskel, die zahlreiche Entlehnungen von Elementen aus der Halbunciale aufweist und eine gewisse Ähnlichkeit mit der Schriftform zeigt, die in Tours ausgebildet wurde (vgl. die Schriftprobe auf S. 244). Für die Herkunft der Handschrift aus Frankreich spricht auch der Umstand, daß die Gründung des ersten Augustinerklosters in Schlesien zu Gorkau a. Zobten im Jahre 1109 für flandrische Geistliche, die aus der Abtei von Arrovaise

[1] Auf demselben Stücke finden sich noch einige zum größten Teil abgeschnittene oder verwischte Eintragungen aus der Zeit des 15. Jahrhunderts.

in der Grafschaft Artois hergezogen waren, erfolgte. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts siedelten diese Augustiner nach Breslau in das Sandstift über und breiteten sich dann weiter über das Land aus. So erfolgte 1217 die Gründung der Probstei zu Naumburg am Bober, aus welcher 1284 das berühmte Stift zu Sagan hervorgegangen ist.[1]

Der in dem Fragment erhaltene Text des 2. Makkabäerbuches entspricht den Stellen c. 3,13—c. 4,4 und c. 4,10—14 nach der Einteilung der Vulgata, jedoch in einer Übersetzung, die von dieser nicht unerheblich abweicht. Von den bis jetzt bekannten altlateinischen Bibelübersetzungen enthalten nur wenige den Text der Makkabäerbücher.[2] Sabatier gibt im 2. Bande seiner Bibliorum sacr. latinae versiones antiquae zu 1. Makk. c. 1—13 eine von der Vulgata abweichende Übersetzung aus dem Codex Sangermanensis 15 (Bibl. nat. lat. 11553). Die gleiche Überlieferung — jedoch für beide Makkabäerbücher — bietet der Bibelcodex 31 der Madrider Universitätsbibliothek (Complut. 1). Die von Berger[3] mitgeteilten Proben ermöglichten eine Vergleichung von acht Versen mit dem Breslauer Fragment, es zeigt sich jedoch wenig Übereinstimmung. Ebenso erheblich sind die Abweichungen von dem Text, den Peyron vom 2. Makkabäerbuch allein aus dem Codex E 26 inferior (früher E 76 inf.) der Ambrosiana veröffentlicht hat.[4] Einen weiteren Text beider Bücher liefert der Codex 430 (früher 356) der Stadt-

[1] Grünhagen: Geschichte Schlesiens I, 20 und 57.

[2] Vergl. Corssen: Bericht über die lat. Bibelübersetzungen, im Jahresbericht üb. d. Fortschritte d. klass. Altertumswiss. Bd. 101, 2. Abt. 1900 — Nestle: Bibelübersetzungen, in d. Realencykl. f. prot. Theologie 3. Aufl. Bd. 3, S. 28 ff. — Schürer: Apokryphen d. A. T., ebenda Bd. 1, S. 632 f. — Thielmann in Sitzungsber. d. Münch. Akad., phil.-hist. Cl. 1889, II, S. 205 ff.

[3] Notices et extraits T. 34,2 p. 149.

[4] In: Ciceronis orationum fragmenta inedita. Stuttg. 1824.

bibliothek zu Lyon; die von Berger mitgeteilten Stellen[1] konnten zwar für eine Vergleichung nicht in Frage kommen, doch ergab eine von dem Vorstand dieser Bibliothek gütigst erteilte Auskunft auch hier eine Verschiedenheit der Texte. Zu dem gleichen Ergebnis führte eine von der Direktion der National-Bibliothek zu Paris freundlichst gewährte Mitteilung über den Text des Codex lat. 94, der gleichfalls beide Bücher enthält.[2] An Fragmenten würden, obwohl sie im vorliegenden Falle für die Textvergleichung keine Anhaltspunkte gewähren, noch anzuführen sein das Palimpsest 15 der Leoner Kapitelsbibliothek mit einer alten Version einiger Stellen aus dem 1. Makkabäerbuche[3] und die neuerdings von G. Mercati herausgegebenen Bruchstücke einiger Abschnitte des 2. Buches.[4] An Zitaten aus den Makkabäerbüchern bei den Kirchenvätern findet sich die Erzählung von Heliodor bei Ambrosius am Ende des 2. Buches seiner Officia ministrorum.

Die Abweichungen des Textes der Breslauer Fragmente von den oben angeführten Versionen, die zum teil nicht unerheblich sind, rechtfertigen wohl seine Wiedergabe im folgenden. Bemerkt sei noch, daß die Handschrift eine Reihe von Korrekturen und Rasuren zeigt; ein Teil derselben ist wohl gleichzeitig und vom Schreiber selbst ausgeführt worden, andere dagegen gehören zweifellos einer späteren Hand an; doch dürfte, nach dem Charakter der Schrift zu schließen, der Zeitunterschied nicht sehr erheblich sein.

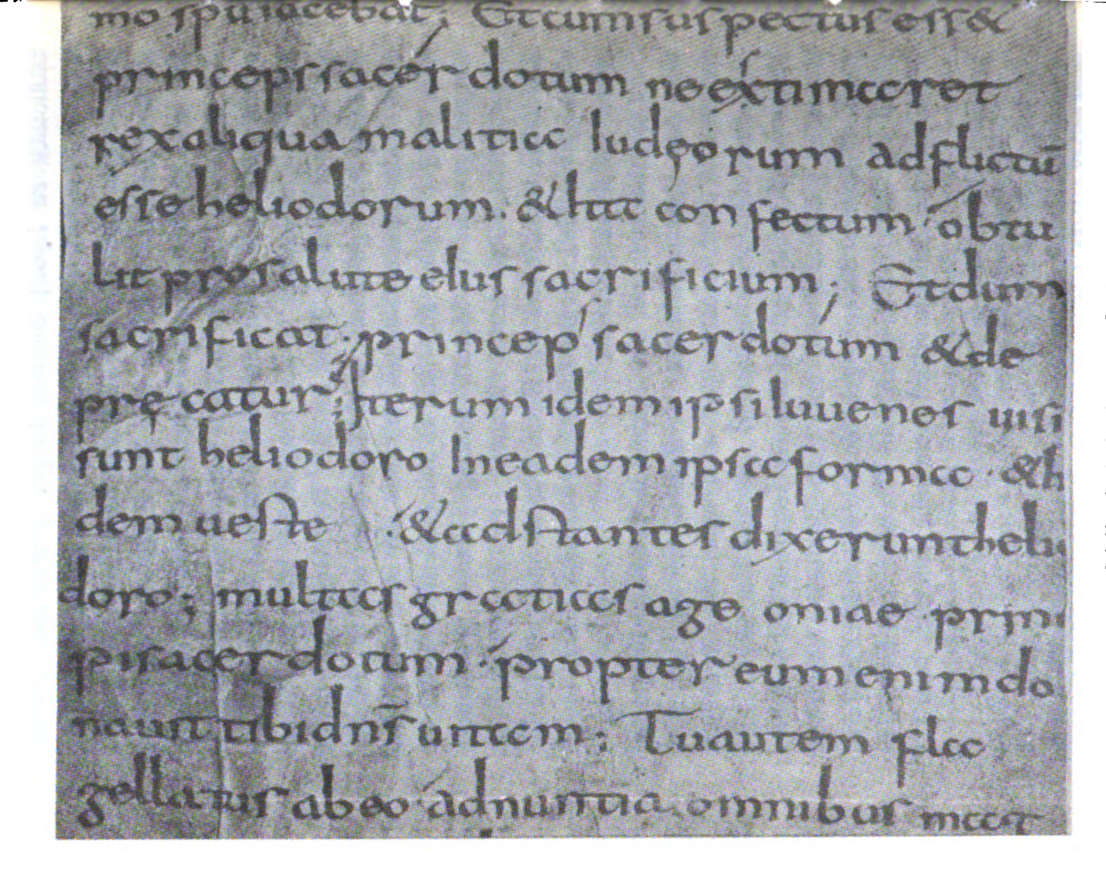
---

[1] Notices et extraits T. 34,2 p. 150.

[2] Vergl. Berger ebenda S. 150.

[3] Vergl. Berger ebenda S. 152.

[4] Revue biblique internat. T. 11 p. 184—211. Das mitgeteilte Fragment enthält 2. Makk. 4,39—44; 4,46—5,2; 5,3—14; 10,12—26; 10,27—11,1; vergl. Baentsch, Theolog. Jahresbericht f. 1902, Abt. 2, S. 130.



mo spu iacebat; Et cum suspectus esset
princeps sacerdotum ne existimaret
rex aliqua malitia iudeorum adflictũ
esse heliodorum. Ad hac con fectum obtu
lit pro salute eius sacrificium; Et dum
sacrificat princeps sacerdotum et de
precatur; iterum idem ipsi iuvenes visi
sunt heliodoro in eadem ipsa forma et h
dem veste et adstantes dixerunt helio
doro; multas gratias age oniae prin
pi sacerdotum propter eum enim do
navit tibi dns vitam; Tu autem flag
gellatus ab eo adnuntia omnibus mag

Schriftprobe in der Größe des Originales.

[V]II[1] Heliodoruſ autem potiora habenſ mandata regiſ.[2] dicebat ſine dubio in fiſco regiſ tollendaſ eſſe haſ[3] pecuniaſ. Et cum conſtituiſſ& diem in qua &iam introiuit templum. ut de hiſ tollendiſ diſponer&. facta eſt non modica[4] per. uniuerſam ciuitatem agonia.[5] Sacerdoteſ &iā ante aram ueſtiti ſtolaſ ſacerdotaleſ [.?] proicienteſ ſe inuocabant dnm̄ qu[i] [d]e[6] poſitiſ legem conſtituit. deponenti[bu]ſ haec ut hęc integra ſeruaret. Erat [iam?] uultuſ ſacerdotiſ ſicut hominiſ trucidati. facieſ enim & calor & ſenſuſ. pallore oſtendebat animi eiuſ ardorem. Diffuſuſ enim erat ſuper homineſ ingenſ pauor. & horror corporiſ. Per qu[em?] manifeſtabatur uidentibuſ dolor qui erat in altitudine[7] cordiſ eiuſ. Inſuper &iam de domibuſ uniuerſae ciuitatiſ congregati exilierunt ſuper omnem populum. roganteſ ne inciperet[8] in confuſionem uenire templū dī & contem[ptū]. Et ſuccinctae muliereſ ciliciiſ percutiebant pectora ſua pl[an]genteſ per uicoſ. & quae recludebantur . . . . quaedam earum[9] aſcendebant sup m[uroſ]. quedam autem per feneſtraſ flenteſ proſpiciebant. Et omneſ mulieref extendenteſ manuſ ad caelum rogaba[nt] dm̄. ut miſereretur multitudini populi[.?] & auferr& inminentiam[10] ruinę. & ſpem futuri ſceleriſ quam

III, 13 (Nach d. Einteilung der Vulgata.) — 14 — 15 — 16 — 17 — 18 — 19 — 20 — 21

1 Die Kapitelzahl steht am Rande und ist wohl für VII zu lesen; erhalten ist nur die II.

2 Interpunktion hier erst später eingefügt bei Tilgung der ursprünglichen hinter dicebat durch einen Verbindungsstrich.

3 Has wohl gleichzeitig durch Darüberschreiben hinzugesetzt.

4 Hinter a eine Rasur; vielleicht & getilgt.

5 Über das i ist später ein Akzent gesetzt.

6 Da hinter de die Zeile schließt, bleibt es zweifelhaft, ob de für sich oder mit positis ein Wort bildet.

7 Ein ursprünglich folgendes m ist ausradiert.

8 Vor t eine Rasur, ursprünglich stand wohl ein n an der Stelle.

9 Geschrieben war eam, ru ist wohl gleichzeitig darübergeschrieben.

10 Hinter dem ersten n eine Rasur (wohl gleichzeitig); geschrieben war imn . . .

ſperabat. Princepſ ſacerdotum qui magnifice agonizabat[1]
22 pro uniuerſo populo[2] Et hii omneſ inuocabant omnipotentem
dn̄m. Ut quę[3] demandata erant. hiſ qui conm[en]dauerant.
ſeruaret[4] cum ingenti fortitudine.

23 Heliodoruſ autem quae iuſſerat rex perficiebat. Et ut
acceſſit cum armatiſ protectoribuſ ad theſauroſ[5] ut iam
24 aperir&. Continuo qui animarum & uentorum hab& pote-
ſtatem[.?]manifeſtationem fecit magnam. [ſ]ic ut[6] homineſ
qui auſi erant introire[7] in theſauroſ cum heliodoro[8]. percuſſi
25 ab[9] ore uirtutiſ dī diſſoluti ſunt. Apparuit[10] enim eiſ qui-
dam equuſ terribilem ferenſ equitem. pr . . . . . . ſtratu[ſ?].[11]
& qui ſedebat ſuper eum uidebatur aureiſ armiſ armatuſ.
26 & alii &iam duo apparuerunt iuueneſ decori in uirt[u]te[12].
obtimi autem in gloria praeclar[i][13] uero in ueſtitu. Qui
&iam ſtanteſ per utraſque parteſ. flagellabant[14] heliodorum
27 ſine intermiſſione. Et cum m[u]ltiſ plagiſ ceſuſ cecidiſſ&
ſuper terr[am]. multiſ tenebriſ coopertuſ. raptuſ a ſu[iſ]
28 iacenſ in lectica[15] Portabatur ille qui c[ū] ingenti multitudine

---

1 Ursprünglich agoniabat, das z ist später darüber geschrieben.
2 Die ursprüngliche Interpunktion durch Verbindungsstrich getilgt.
3 Ursprünglich Utque.
4 Ursprünglich servare; das t später darübergeschrieben.
5 Rasur; wohl & getilgt.
6 Ursprünglich in einem Wort; erst später durch Zeichen getrennt.
7 Erst später durch Darüberschreiben eingefügt.
8 Nach dem r eine wohl gleichzeitige Rasur, vielleicht ein i getilgt.
9 Ursprünglich ob mit dem folgenden Worte eng verbunden; erst später aus o ein a gemacht.
10 Hier eine vom Schreiber noch beim Schreiben dieses Wortes ausgeführte Korrektur; vermutlich hatte er Aper . . . geschrieben.
11 Rasur.
12 Es folgt eine Rasur; wohl & getilgt.
13 Über dem p eine Rasur; vielleicht ist ein kleines übergeschriebenes & wieder getilgt.
14 Über dem f eine Rasur; vielleicht aus gleichem Grunde wie bei 13.
15 Rasur; die Buchstaben sind mit Ausnahme des l von späterer

praecurſorum & cum omni armata protectione in prędictoſ[1] ſibi theſauroſ ferebatur[2] In null[o] ſibi utiliſ[3] & inmobiliſ[4]. ſic ergo manifeſt[ā] uirtutem dī cognouerunt. Jacebat ita helio- 29 doruſ mutuſ propter uirtutem dī quam uiderat. ablata omni ſpe[5] ſalutiſ proiectuſ. & omneſ[6] qui cum eo uenerant. Et 30 omniſ populuſ ihl benedicebat[7] dm̄ qui glorificabat locū ſuum. & templum ſuum quod ante paululum repletum erat tumultu[8] & timore. Uiſo dn̄o repletum eſt gaudio & l&titia.

VIII[I][9] Et continuo quidam de heliodori cont[a]bernalibuſ. 31 petebat inuocari iuue[neſ] .... illum excelſum. &deprecari ut uitam donar& heliodoro. qui ſine dubio extremo ſpū iacebat. Et cum ſuſpectuſ eſſ& princepſ ſacerdotum ne eſti- 32

Hand geschrieben; über dem i befindet sich ein Akzent. Die ursprüngliche Interpunktion durch Verbindungsstrich getilgt.

1 Das s ist wohl gleichzeitig darüber geschrieben.

2 Die ursprüngliche Interpunktion durch Verbindungsstrich aufgehoben.

3 Ursprünglich utiles, e später durch darunter gesetzten Punkt und teilweise Ausradierung getilgt, das i darübergeschrieben.

4 Ursprünglich inmobiles, das e ist später ausradiert, und i darübergeschrieben.

5 Rasur hinter e.

6 Ursprünglich omnis, e später darübergeschrieben.

7 Ursprünglich benedicebant, das n ist nur mangelhaft wegradiert.

8 Rasur (wohl gleichzeitig), ursprünglich tumultum.

9 Die Zahl ist an den Schluß der vorangehenden Zeile gesetzt. Deutlich zu erkennen sind nur außer der V 3 Striche, doch hat das Pergament an dieser Stelle durch Bruch gelitten. Gegen eine VIII spricht der Umstand, daß der letzte Einer nicht nach unten verlängert ist, und die nächste Kapitelzahl eine deutliche X ist. Auch hat der Schreiber die Gewohnheit, den Anfang eines neuen Kapitels durch einen besonders groß geschriebenen Buchstaben mit Beginn einer neuen Zeile kenntlich zu machen. Dieses Merkmal finden wir zuletzt in dem H bei Heliodorus (v. 23), und hier haben wir wohl den Anfang des 8. Kapitels zu suchen; vermutlich stand die Zahlenangabe auf dem zwischen den beiden Kolumnen freigelassenen Raume, der jedoch bis dicht an die Schrift weggeschnitten ist.

maret[1] rex aliqua malitia iudeorum adflictū eſſe heliodorum. &
33 ita confectum. obtulit pro ſalute eiuſ ſacrificium. Et dum ſacrificat. princepſ[2] ſacerdotum & deprecatur. Iterum idem ipſi iuuenes uiſi ſunt heliodoro in eadem ipſa forma. & in [ea]dem ueſte[3]. & adſtanteſ dixerunt heliodoro. multaſ gratiaſ age oniae princ[i]pi ſacerdotum. propter eum enim donauit tibi
34 dn̄ſ uitam. Tu autem flagellatuſ ab eo. adnuntia omnibuſ magnam uirtutem dī. Et cum haec dixiſſ&. nuſquam con-
35 paruerunt. Heliodoruſ autem cum obtuliſſ& ſacrificiū dn̄o. promiſſiſ magniſ dō uotiſ. qui preſtitit ei uitam. gratiaſ egit oniae principi ſacerdotum. & reuerſuſ ſic ad regem cum
36 omni exercitu. Teſtificabat' omnibuſ referenſ quae ante
37 oculoſ . . . uiderat[4] . . . [in]terrogaſſ& rex heliodorū[5]. quem
38 denuo mitter& in hieruſolimam. reſpondit. Si quem habeſ hoſtem aut aduerſarium rerum tuarum. mitte eum hieroſolimiſ. & flagellatum eum recipieſ. ſi tamen uixerit. In loco[6]
39 enī illo[7] uere eſt quaedam uirtuſ dī. ipſe enim qui habitat in caeliſ. &[8] proſpicit & protegit locum illum. & uenienteſ
40 ad nocendum percutienſ occidit. Hęc ergo de heliodoro & theſaurorum obſeruatione ſic geſta ſunt.

---

[1] Ursprünglich extimaret, das x ist von späterer Hand durch darunter gesetzten Punkt getilgt, und das s darüber geschrieben.

[2] Ursprünglich princep; das s ist später durch Darüberschreiben hinzugefügt.

[3] Hinter veste eine Rasur; vermutlich ein m getilgt.

[4] Von der abgeschnittenen Zeile ist nur dieses wohl gleichzeitig über dieselbe geschriebene Wort erhalten.

[5] Vielleicht ursprünglich heliodoro.

[6] Ursprünglich locum; das m wurde wohl gleichzeitig ausradiert, und das u oben durch einen runden Strich zu o abgeändert. Später ist dieses für u gehaltene o durch einen darunter gesetzten Punkt getilgt, und ein o darüber geschrieben.

[7] Ursprünglich illum; m wurde wohl gleichzeitig ausradiert, und u zu o abgeändert.

[8] & ist wohl später über die Zeile geschrieben.

X[1] Simon[2] autem ille. qui pecuniarum & patriae fuę IV,1
proditor fuerat. criminabat'[3] oniam[4] principem facerdotum.
quod ipfe heliodorum conturbaff&[5] Et quomodo omnium
malorum dux eff&. fic bona multa preftantē ciuitati. & tutorem 2
generif fui. & aemulatorem legif. & aduerfarium actuf regif[6]
audebat dicere. Et cum inimiticiae[sic!] in tantum proficerent. 3
ut &iam per quofdam quof fimon probauerat. homicidia
perficere[n]tur. Scienf[7] oniaf quantum no 4
. . . .
profiterentur. Et cum promififf& rex & permififf&. & obti- 10
nuifl& iafon principatum facerdotii falfum. Continuo ad
grecam conftitutionem populum generif fui tranftulit. Et 11
quę repofita erant iudęif. dona regalia[.?]per iohannem fratrem
eupulemi. mifit regi. Qui ,tiam legatuf fuerat ad romanof
miffuf. pro amicitia & focietate proeliorum. Et quidem legiti-
maf deftruenf ciuitatef[8][&] inftitutionef quaf dſ inftituerat.
infceleratаf & impiaf legef et dief feftof nouof celebrabat.[9]
fub ipfo colle[10] ciuitatif gymnafium aedificauit. & optimatef 12

[1] Die Zahl steht am Rande.

[2] Bei S eine Rasur; der Buchstabe war vermutlich erst kleiner geschrieben.

[3] Die Abkürzung für ur innerhalb der Zeile ist auffallend, auch weicht die Form derselben von der oben in Vers 36 bei Testificabat am Ende der Zeile angewandten Abbreviatur ab; vermutlich ist das Zeichen erst später hinzugefügt, auch scheint über dem t ursprünglich etwas anderes gestanden zu haben.

[4] Ursprünglich onian mit einer Interpunktion.

[5] Interpunktion später durch Verbindungsstrich aufgehoben.

[6] Nach regis ist wohl eine Interpunktion getilgt.

[7] Hinter Sciens ein Wort ausradiert, vielleicht &iam.

[8] Interpunktion durch Verbindungsstrich später getilgt, und das & (ganz verblasst) darübergeschrieben.

[9] Es folgten hier die später teilweise ausradierten, durchstrichenen und mit dem „Zeta" versehenen Worte pro pietate.

[10] Ursprünglich ipsum collem; u und die beiden m sind durch darunter gesetzte Striche getilgt, und über das u ein o gesetzt.

13 epheborum[1] supp&assum induxit. Sic enim erat augmentum caloris. & accessionibus. grege institutionis[2] Quae perimpii & falsi principis[3] sacerdotum iasonis[4] inmensa libidine celebra-
14 bantur[5]. Ut iam non seruirent sacerdotes are dī. sed fastidientes templum[6]. & sacrificia neglegentes[7]. properabant & ipsi cum his computari. qui obsonia & copias. & sumptus. his qui in palestra . . .

---

[1] Ursprünglich ephoborum; das o von späterer Hand getilgt, und e darüber geschrieben.

[2] Interpunktion später durch Verbindungsstrich getilgt.

[3] Das s ist erst später durch Darüberschreiben hinzugefügt.

[4] Interpunktion später durch Verbindungsstrich aufgehoben.

[5] In diesem Worte wie in dem folgenden jam hat der Schreiber noch beim Schreiben dieser Worte selbst einige falsche Buchstaben verbessert.

[6] Interpunktion später hinzugesetzt.

[7] Ursprünglich neglegent ei (.?); es und die Interpunktion sind von späterer Hand über die Zeile geschrieben, und ei durch einen Strich unter dem Worte getilgt.

Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas (40—55).

Ein Beitrag zum Ebed-Jahve-Problem, von
Alfred Zillessen, Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

Die folgende Abhandlung will ein bescheidener Beitrag sein zu dem in den letzten Jahren vielverhandelten Ebed-Jahve-Problem, und zwar gerade, indem sie von einer Behandlung der Ebed-Jahve-Stücke selbst absieht. Sie ist erwachsen aus mehrjähriger eingehender Beschäftigung mit Deuterojesaja und der üppig ins Kraut geschossenen Ebed-Jahve-Literatur und hat mir in ihren Grundgedanken schon länger festgestanden. Nachdem nun Budde und Giesebrecht ihr Votum abgegeben und ich mich in meiner Rezension von Giesebrechts Buch ThLZ 1903, Sp. 131—134[1] zum Ebed-Jahve-Problem selbst geäußert, schien es mir nicht überflüssig, zusammenzufassen, was sich mir als breitere Unterlage für mein Urteil über die Sache ergeben hatte.[2]

---

[1] Ich habe es in meiner Besprechung von Giesebrechts Buch leider unterlassen auf B. Stades Ausführungen GVI II. 77 ff. hinzuweisen, die ich damals nicht vor Augen hatte. Sie bieten in der Kürze eine auch jetzt noch treffende Darlegung dessen, was sich dem unbefangenen Exegeten beim Durchdenken der Ausführungen Dtjss über den Ebed aufdrängt. Auch für die vorliegenden Ausführungen enthält der Abschnitt maßgebende Aufstellungen.

[2] Die Abhandlung ist eingesandt im Sommer vorigen Jahres. Erst später kam mir Roys Programm: Israel und die Welt in Jes. 40—55 zu. Vgl. die Schlußbemerkung.

Ist der Ebed Israel, dann ist die dringliche Frage gestellt: wie bildet Deuterojesaja Israel sonst ab und wie beurteilt er es? Können wirklich die in den Ebed-Jahve-Stücken und die im sonstigen Deuterojesaja vorliegenden Bilder und Urteile zusammenbestehen, d. h. auf ein und dieselbe Größe Israel gehen, oder nicht, oder: fordern sie vielleicht sogar beide einander? Wie verhält sich der עבד Deuterojesajas außer den Stücken zum עבד in den Stücken?

Genaue Erfassung und Herausstellung der Bilder, unter denen Israel dargestellt wird, ist die Voraussetzung zur genauen Erfassung und Darstellung des sittlich-religiösen Urteils, dem es der Prophet unterwirft. Darum ist auf Ersteres im Folgenden der Hauptnachdruck gelegt. Das letztere ergibt sich aus der Darstellung meist von selbst.

Um die Ausführungen nicht zu sehr zu überlasten, habe ich auf eine Auseinandersetzung mit der Fülle der Kommentare und Monographieen absichtlich fast ganz verzichtet. Nur Duhm wird beständig berücksichtigt. Es ist bei einem so vielbehandelten Stoff manchmal besser, man sagt die eigne, wohlerworbene Meinung ohne zu viel Seitenwendungen und unter Verzicht auf alle Prioritäts- oder Posterioritätsansprüche. Vielleicht habe ich nicht viel Neues zu sagen und habe viel Bekanntes zu wiederholen. Aber in unserm Fall sind auch Zusammenstellungen von nicht zu unterschätzendem Wert: sie lassen dann die bekannten Tatsachen reden. Und vielleicht kann dem vielgeplagten Ebed-Jahve eher geholfen werden, wenn man ihn selbst einmal in Ruhe läßt und erst nach gründlicher Musterung seiner Umgebung ihn von ihr aus wieder ansieht: am Ende erscheint er dann darin nicht mehr so fremd.

Es ist im allgemeinen eine mißliche Sache, die proteusartig wechselnden bildlichen Züge eines prophetischen Redestroms, vor allem bei einem so beweglichen Poeten wie Dtjs. einer ist, zu Bildergruppen vereinigen zu wollen. Zu leicht laufen Gewaltsamkeiten unter, und selbst wenn die einzelnen Züge hier und dort im gleichen Bild gedacht sind, so stehen doch vielfach sie und das Bild selbst jedesmal wieder in anderer Beleuchtung, sind anders nüanciert, in Maßstab, Tragweite, Höhenlage usw. recht verschieden. Verzichtet man indessen in gewissenhafter Anerkennung dieser Differenzen auf ein mosaikartiges Zusammenzwingen und beläßt die einzelnen Züge in ihrer individuellen Situation, so kann man sie wohl auf den Hintergrund der gemeinsamen Gesamtanschauung auftragen und gewinnt dadurch auch für die Einzelzüge erst ein tieferes umfassenderes Verständnis; der geistige Hintergrund des Schriftstellers kommt zum Bewußtsein.

Man scheint in Jes. 40—55 vier Kreise der Betrachtung unterscheiden zu können, in denen in bunter Abwechslung des Verfassers Gedanken über das Volk Israel zum Ausdruck kommen. Am energischsten in der Personifikation ist der erste: Zion-Jerusalem; weniger ausgeprägt — die Ebed-Jahvestücke bleiben hier außer Betracht — ist der zweite: der Knecht Jahves; damit mehrfach kombiniert und häufig die Personifikation verlassend der dritte: Israel-Jakob, und dieser wieder fließt über in den unbestimmtesten, der nur von „Volk" oder von „ihr" („du") redet. Die Zulässigkeit dieser Gruppierung und der innere Zusammenhang der Gruppen ist im Folgenden zu untersuchen.

I.

Ich beginne mit dem großen Komplex bildlicher Züge, die sich um die Personifikation Zion-Jerusalem gruppieren.

Es sind die Stellen 40, 2. 9; (44, 26. 28?); 49, (12). 14—26; 50, 1; 51, 3. (12—16?) 17—23; 52, 1. 7. 9; 54, 1—17. Ich schicke voraus, daß schon in die einfache Tatsache, daß 40, 2 ganz die bildliche Situation von 49ff. voraussetzt, gegen die Verteilung der Abschnitte 40ff. und 49ff. auf zwei Verfasser spricht. Im übrigen ist hier nicht der Ort, meine Skepsis gegen die starke Buntfärbung des Cheyneschen Textes näher zu begründen.

Wie überhaupt vom Orientalen, so dürfen wir auch hier keine „reinliche" Personifikation verlangen. Wenn die reine und strenge Parabel ein Kennzeichen naturwüchsiger und originaler Redeweise ist — ich erinnere an die hebräischen, arabischen und die ursprünglichen Gleichnisse Jesu —, so ist die Neigung zur Vermischung von Parabel und Allegorie gewiß Symptom größerer Bildung bezw. Verbildung. Hier aber haben wir es mit jener Vermischung von Allegorie und Wirklichkeit zu tun, die allen Orientalen auf jeder Bildungsstufe charakteristisch ist, — jenem Hinüberwachsenlassen des Bildlichen ins Wirkliche (und umgekehrt), worin gerade unser Prophet eine wahre Virtuosität entwickelt. Jerusalem, Zion — warum die Hauptstadt hier durchgängig als Repräsentant des Volkes (sei es des exilierten, sei es des im Lande verbliebenen, sei es des gesamten) erscheint, ist hier nicht zu begründen — ist hier Personifikation für das Volk a potiori, die Stadt und ihre Bevölkerung. Die bildlichen Aussagen schwanken vielfach zwischen Person und Stadt; die Hauptmasse ist rein persönlich, eine geringe Zahl spricht nur von der Stadt, eine Reihe schwankt oder führt von einem zum andern hinüber. Ich nehme diejenigen voraus, die von der Stadt reden.

Jerusalem ist עיר הקדש 52, 1, auf den Bergen 52, 7; 49, 16 redet von seinen Mauern. Wie von den ערי יהודה, mit denen es 40, 9; 44, 26 genannt ist, wird auch von ihm

gesagt: חרבתך (49, 19; 51, 3; 52, 9 cf. 44, 26), שממתך (49, 19); ארץ הרסתך heißt es ebenda von seiner Umgebung und מדברה 51, 3. שוד שבר חרב רעב haben es betroffen 51, 19, מהרסים, מחריבים, מבלעים 49, 17—19 machen sich mit ihm zu schaffen; auf seinen Straßen liegen (lagen?) seine Bewohner hingesunken wie eine Gazelle im Netz (?) vor Jahves Grimm 51, 20. Nun wird ihm geboten: תושב 44, 26 (dem Tempel תבנה 44, 28?). Schon sehen seine Wächter jubelnd Jahve nach Zion zurückkehren 52, 8, Jahve erlöst Jerusalem 52, 9. Er sammelt es (seine Bewohner) 54, 7, er baut es selbst neu, richtet seine Quadermauern, Fundamente, Zinnen, Tore und all seine Grenzen aufs Wunderbarste her 54, 11. 12; kein Unreiner und Unbeschnittener soll es betreten; aber für die Fülle seiner Bewohner wird es nun zu eng, es gebricht an Raum, einer muß dem andern rücken 49, 19. 20. — Überall deutlich die Stadt (oder auch Burg, vgl. Duhm 383) mit allem lokalen Zubehör.

Nun die persönlichen Züge. Der eine Kreis stellt Jerusalem als die von Jahve mit dem Zornbecher trunken Gemachte dar, die ohnmächtig vor den übermütigen Feinden im Staube liegt und dann in die Kriegsgefangenschaft zur Sklavenarbeit verkauft ist — das Gegenbild zu der Schilderung Babels c. 47. Dieser Kreis, der überall auf die Eroberung zurückdeutet, streift noch häufig die Vorstellung der Stadt, speziell in 51. 52. Zu ihm gehören die Stücke 40, 2; 51, 17—52, 2. Der andre gibt das altprophetische Bild wieder, das wir seit Hosea kennen und das bei Ezechiel besonders beliebt ist: Jerusalem-Zion (= Israel) Jahves Weib, um seiner Sünde willen von ihm eine Zeit lang verstoßen. Das ist die Voraussetzung der Stücke 49, 14—26, c. 54.

1. 40, 2 wird erst voll verständlich, wenn man durch 51, 17 ff. den Hintergrund der hier angedeuteten Vorstellung kennen gelernt hat. Mag die vorschwebende Situation auch

im Einzelnen die von 51, 17 ff. sein — oder, was wahrscheinlicher, mag sie von ihr abweichen: jedenfalls ist Jerusalem gedacht als das Weib, das um seiner Sünden willen in den erniedrigenden Frondienst einer Sklavin verkauft ist und darin seine sonst unsühnbare Schuld abbüßen soll. Was sie in dieser Stellung durchmacht, bedeutet eine zwiefältige Vergeltung von seiten Jahves, der damit seine Drohung Jer. 16, 18 (שלמתי משנה עונם וחטאתם) erfüllt.

An Jeremia schließt auch das Stück 51, 17 ff. an mit dem Bild des Taumelbechers, den Jahve erst Jerusalem, dann den Heiden zu trinken gibt (Jer. 25, 15 ff.). Wiederum handelt es sich um eine Strafe, die Jahve in seinem Zorn ausübt (חמתו v. 17, vgl. Thr. 4, 21. 22). Jerusalem ist die Stadt (das Volk), als **Mutter** der einzelnen Glieder personifiziert. Sie hat den Becher getrunken und taumelt, berauscht davon, umher — niemand ist, der mitfühlend über sie klagen, sie trösten kann, keiner ihrer Söhne steht ihr führend und stützend bei; denn sie sind, selbst betäubt von dem Zorn[estrank] Jahves, unfähig zu allem Helfen und allem Widerstand (hier lenkt das Bild sofort auf die Vorstellung der eroberten Stadt mit ihren Straßen und Bewohnern über s. o.).[1] Un-

[1] Duhm will v. 18 als Glosse tilgen. Was die Person angeht, so fragt es sich, ob LXX wirklich nur nachträglich ausgleicht. Wie sich der v. mit v. 20 stoßen soll, ist nicht recht einzusehen: sagt v. 18, was die Söhne nicht taten, so sagt v. 20, was ihnen geschieht — unabhängig von einander. Daß die Aussage (v. 18): „die Söhne haben ihre Mutter im Stich gelassen" zur Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar nicht paßt, kann man nur sagen, wenn man übersieht, daß v. 18 durchaus dem Bilde angehört, während v. 20 in die Wirklichkeit übergeht. Am auffälligsten wäre das Metrum, wenn — das der übrigen Verse wirklich genau festgestellt wäre und es feststände, daß diese Strenge des Metrums unweigerliches Gesetz für den Dichter war. — Wie Duhm behaupten kann, der Ausdruck בראש כל חוצות v. 20 verderbe das Bild, ist ganz unverständlich: das „Bild" beschränkt sich rein auf die Worte כתוא מכמר; niemand denkt daran, die Antilopen auf den Straßen fangen zu lassen.

merklich schreitet die Vorstellung durch Vermittelung des Abgebildeten, der Eroberung selbst, fort, und aus der trunken Taumelnden, wird eine in tiefster Erniedrigung und Scham erschöpft am Boden liegende Kriegsgefangene, die sich auf Befehl der rohen übermütigen Sieger bückt und sie und jeden beliebigen Vorübergehenden wie über den Fußboden über sich hinwegschreiten läßt. Immer noch schimmert die zerstörte Stadt durch, über deren Stätte jetzt jeder freche Wanderer ungehindert und dreist hinwegschreiten kann. Ich glaube nicht, daß hier einfach an den frivolen Spott gedacht ist, den rohe Übelgesinnte mit einer Trunkenen treiben. — Wie wenig ist hier Zions Sünde in Betracht gezogen; wie sehr ist nur von ihrem Leiden, und das nur mit tiefstem Mitleid die Rede! (Giesebrecht 198).

Darf man 52, 1 f. gleich anschließen, so muß erst wieder eine leise Abwandelung des Bildes konstatiert werden. Die Personifikation ist wieder straffer, die Vorstellung der Stadt klingt nicht mehr mit, trotzdem Jerusalem direkt עיר הקדש genannt wird, die kein Unreiner und Unbeschnittener mehr betreten soll. Wir haben die vorhin Niedergeworfene nun als kriegsgefangene (שביה) Sklavin vor uns, die im Sklavengewand, eine Kette um den Hals (מוסרי צוארך), traurig im Staube (עפר) sitzt (עורי, קומי) — ganz die Situation von Geibels „Deutschland“:

„Da du — im Staube saßest tiefgebückt“.

Die Wendung entspricht jedesmal der vorausgesetzten Situation. 40, 2: nun wird wieder herzlich mit Jerusalem

---

Um das „Gemisch von Bildern“ kommt man bei Dtjs. nirgends herum. — Duhm dürfte auch v. 19 nicht von den „Folgen“ des Trunks aus dem Zornesbecher reden — dadurch vermischt er das Bild v. 17 f. mit der bildlosen Bezeichnung des Unglücks Zions. — Statt אנחמך ist ינחמך zu lesen.

geredet und ihr angekündigt: der Sklavendienst ist aus, der Frevel abgetan. Der Ausdruck דבר על לב, wenn absichtlich im Hinblick auf Hos. 2, 16 gewählt, könnte nahe legen, auch hier in Jerusalem die zeitweilig verstoßene Gattin Jahves zu sehen. Ich weiß aber nicht, ob der Prophet schon hier wirklich darauf reflektiert. — 51, 21 ff. nimmt Jahve den Taumelbecher der Elenden, Trunkenen aus der Hand und gibt ihn den מוגים[1] in die Hand, die — das ist augenscheinlich die Meinung — ihre Strafbefugnis überschritten haben; sie müssen darum nun selber dran; — Jerusalem aber soll sich aufmachen, sich froh erheben — der Rausch, der recht deutlich als uneigentlicher (לא מיין) bezeichnet wird, ist zu Ende, die Strafe erlitten. — 52, 1 ff. wird der traurigen kriegsgefangenen Sklavin ebenfalls zugerufen: auf! kleide dich in deine Stärke, d. h. laß dich herrlich von deiner alten Kraft durchdringen, lege deine Feierkleider an, schüttle den Staub ab, steh auf, wirf ab deine Halsfessel: — Sklavenschaft und Trauer haben ein Ende — sie ist frei und geht der Erhebung in neue, größere Herrlichkeit entgegen. Daß auch hier alles hinzielt auf das neue Ehebündnis, also im letzten Grund Jerusalem als Jahves verstoßene Gattin gedacht ist, zeigt 54, wenn auch von dieser Vorstellung noch kein Gebrauch gemacht wird. — Schlagen metrische Gründe nicht durch, so darf keinesfalls das Herausfallen aus dem Bild gegen עיר הקדש geltend gemacht werden, denn in 1b geschieht das erst recht. Vielmehr steht ע׳ הק׳ hier ebenso unbefangen, wie 40, 1 עמי neben ירשלם 40, 2 und 51, 22 das יריב עמו neben עניה שכרה. (Daß das יריב wieder ein neues Bild einführt, darüber später; dieser Faden zieht sich überall durch unsere Stücke, vgl. 54, 14 ff. bes. 17.)

Ein Trümmerstück, das seinem Inhalt nach zwischen

[1] Vielleicht ist מונך richtiger, möglich auch, daß מענך mit Cheyne aufzunehmen ist.

51, 17—23 und 52, 1 ff. einzuordnen wäre, ist 51, 12—16. Die אַתְּ kann niemand als Zion sein (cf. auch 16: לאמר לציון עמי אתה). Zion scheint gedacht als verängstigtes Weib (personifizierte Stadt? Gattin?), die in ihrer Angst Jahves, ihres allmächtigen Schöpfers, vergißt und sich vor ihrem Dränger beständig fürchtet. Aber der Dränger muß plötzlich der Macht Jahves weichen. Der Text ist sehr zerrüttet und unheilbar; auf Einzelheiten kann man nicht bauen; speziell 16a ואשם דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך steht unmöglich an seinem Platz.

2. a. War schon 51, 18. 20 Jerusalem-Zion auch als die Mutter ihrer Söhne gedacht, so spielt dieser Zug die Hauptrolle in dem zweiten Kreis bildlicher Züge, der in 49, 14—26; 50, 1 und 54 vorliegt. Hier ist Jerusalem-Zion die Jugendgattin Jahves (אשת נעורים 54, 6), die sich — wie, wird nicht gesagt — gegen ihn versündigt hat. Das ist deutlich 50, 1 gesagt (בפשעיכם).[1] Darum hat Jahve über sie gezürnt (54, 8. 9) und eine Weile „sein Angesicht vor ihr verborgen", wie das עזבתיך 54, 7 in v. 8 sofort erweicht wird. Sie glaubt, von Jahve im Ernst definitiv verstoßen (מאס 49, 14), verlassen (49, 14; 54, 6) und vergessen zu sein (49, 14). Ihre Kinder — in Wahrheit sie selbst — glauben, Jahve habe sich von ihr geschieden und sie (und da tritt auch wieder der Zug vom Verkaufen hervor, freilich zivil-, nicht kriegsrechtlich) verkauft an ihre Peiniger. In Wahrheit hat Jahve ihr keinen ספר כריתות gegeben — er hat keinen Gläubiger, dem er sie hätte verkaufen müssen und mögen. Er steht immer noch zu ihr, seiner Jugendliebe, wie eine Mutter zu ihrem Säugling (49, 15): auch er kann sie nicht vergessen; steht doch ihr Name auf seiner Hand, wie der Liebende den seiner Braut auf die seine schreibt —

[1] Nicht משעה — im Unterschied von 40, 2, aber mit guter Absicht — die Kinder sind die Schuldigen, cf. Duhm z. St.

er hat beständig (hier schlägt die „Stadt" wieder durch) ihre Mauern vor Augen (49, 15).[1] — Des Mannes beraubt, ist aber Jerusalem-Zion gleichsam Witwe[2] geworden, — eine Schmach für die jugendliche Gattin (54, 4), und, getrennt vom Gatten (בעולה — שוממה 54, 1), kinderlos (49, 20. 21) — wie eine, die überhaupt unfruchtbar ist und nicht gebären kann (49, 21 גלמודה, 54, 1). Seinen realen Ausdruck findet dieses Verhältnis darin, daß die Kinder der Mutter fern sind, die Kinder, d. h. nicht die bei der Verstoßung ihr entrissenen, sondern die „fern von ihr geborenen". Wieder ist deutlich zu sehen, wie der Begriff Zion-Jerusalem, so sehr er für das ganze Volk gebraucht sein mag, von seinen lokalen Wurzeln nirgends gelöst ist. Wollte man an einigen Stellen zweifeln, wohin denn der Prophet spreche oder sprechen lasse, nach Palästina und der Stadt oder nach Babylonien und den Exulanten, immer wieder erinnern uns diese Stellen energisch daran, daß der Blick auf die Stadt in der Heimat gerichtet bleibt und daß doch dabei die ideale Größe „Jerusalem-Zion" = alles, was als Jahves Volk hierhergehört, im Bewußtsein steht. Sowie einem das deutlich wird, muß man in גולה וסורה 49, 21, die auch in LXX fehlen, einen verkehrten (vielleicht aus Verlesung von גלמודה dittographierten) Zusatz erkennen, der schon durch das ואני נשארתי לבדי und die ganze Situation (die Söhne kehren zur Mutter aus der Ferne zurück) als unmöglich erwiesen wird.[3]

---

[1] Sollte die Stelle nicht so zu verstehen und eine ähnliche Sitte nachzuweisen sein? Oder ist nach 44, 5 zu deuten? חומתיך נגדי תמיד dürfte wieder für sich stehen, nicht mehr innerhalb des Bildes von חקק, sondern in dem Sinn: die zu erbauenden Mauern schweben ihm in Gedanken vor. In Duhms seltsamer „Rekonstruktion" feiert eine blinde Metrik ihre Orgien!

[2] Vgl. Jer. 51, 5.

[3] Andrerseits ist an שביה ירושלם und שביה בת ציון 52, 2 nicht zu zweifeln.

Umgekehrt glaube ich nicht, daß man sich mit Duhm den Kopf zu zerbrechen braucht über die in Jerusalem gebliebene Bevölkerung. Dtjs. rechnet hier nur idealiter mit ihr (auch 40, 9; 52, 7 ff.), ohne um unsere historischen Kopfschmerzen sich zu kümmern. — Im jetzigen Text ist 14 ff. vorbereitet durch 12, wo das Bild der Herde v. 11 übergeht in das der von allen Seiten heimkehrenden Söhne Zions (Volksglieder — v. 13 עמו!). Ursprünglich hat wohl noch mehr dagestanden und es wird eine Lücke anzunehmen sein (cf. Duhm). In dem Stück 49, 14 ff. verläuft die Vorstellung weiter folgendermaßen — in zwei Stufen von verschiedener Höhenlage. 18 ff. kehren die Kinder[1] (von selbst) zurück; das (?) wird für die מהרסים, מחריבים („Stadt"!), und מבלעים der Anlaß, sich aus dem Staub zu machen. Die Trümmer und Wüsteneien und das verheerte Land („Stadt"!) — sc. werden neu erstehen und neu belebt. Der Heimkehrenden ist mehr als der einst Entrissenen: die Stadt ist zu eng für die Bürger. Zion, die ihren Augen nicht traut, sieht sie heranwimmeln ringsum (18); sie traut ihren Ohren nicht und muß es doch hören, wie die Neuheimgekehrten Mühe haben, nebeneinander Raum zu finden. Sie kann es nicht fassen, daß das ihre Kinder sind („Mutter"!), da sie doch solange ganz außer stande war, zu empfangen und zu gebären (גלמודה — נשארתי לבדי — also שכלה). Hat denn eine Magd sie ihrem Gatten (ארני v. 14; cf. Gen. 18, 12) für sie geboren? (אלה מי גדל — אלה איפה [?] הם, cf. Gen. 16, 30). Sie sind בני שכליך. Es wird schwer zu sagen sein, ob Dtjs. hier ernstlich den Unterschied macht zwischen der aus Jerusalem fortgeführten Generation, die „die Mutter" noch gekannt hat als „ihre Kinder" und der im Exil geborenen und aufgewachsenen; oder ob er wirklich mehr im Bild bleibt und die Sache so

[1] Sollte בנין zu lesen sein, so träte schon hier die „Stadt" hervor.

zu denken ist: mit der Zerstörung und Exilierung hat Zion überhaupt ihre Kinder verloren; sie sind für sie nicht mehr vorhanden; alle, die jetzt heimkommen, sind ohne Unterschied für sie fremde, unbekannte, eben בני שכליה. — Diese wiederkehrenden Kinder bedeuten für sie gleichsam einen Schmuck (Jer. 2, 32; ψ 65, 14), den sie sich anlegt, mit dem sie sich wie eine Braut begürtet (18). Dieser letzte Zug führt wieder in einen andern Vorstellungskreis über (Kinder-Schmuck). Aber das כַּכַּלָּה liegt im Hauptbild. Jerusalem-Zion ist jetzt für Jahve gleichsam wieder Braut — die alte Jugendliebe beginnt von neuem.

Die zweite Stufe v. 22ff.: Jahve befiehlt als Völkergebieter den Nationen, daß sie selber die fernen zerstreuten Kinder Jerusalems heimbringen. Nicht einmal den Weg brauchen diese selbst zu machen, Söhne und Töchter werden wie zarte Kinder am wärmsten und sichersten, schönsten Platz am Leib der ihrer Wartenden hergebracht. Könige stehen Zion zur Verfügung als Wärter für seine Kinder, Fürstinnen als Ammen; beide in tiefster sklavischer Unterworfenheit zu diesen Diensten bereit (23).[1] Der Schluß von 23 fällt wieder ganz aus allen Bildern heraus. Mit v. 24 setzt auch hier ein Vergleich ein, der dem in v. 15 des ersten Abschnitts entspricht. Jahve steht zu Zion, wie ein Held zu seiner Beute, ein Gewaltiger zu seinem Raub. Er läßt es sich nicht entreißen. Ohne Bild: seine Söhne er-

[1] Bilder und Einzelzüge aus den verschiedensten Höhenlagen kombinieren sich dem Vf. wie ewig wechselnde Wolkengebilde. Dafür bietet unsre Stelle ein besonders interessantes Beispiel: Zion, die (königliche) Mutter mit ihren Kindern; die fremden Völker auch als Einzelpersonen gedacht(?); ihre Herrscher als Einzelpersonen (unterworfene Sklaven?) gedacht. Also bald befinden wir uns im Familienkreis, bald in den Beziehungen von Volk zu Volk; Jahve ist bald Gatte, bald Gott und Völkergebieter usw. Wären wir die Bibel nicht so gewohnt, so würde unser ästhetisches Gefühl gegen diese beständige Kreuzung und tropische Fruchtbarkeit der Bilder sich auflehnen.

rettet er — in anderm Bild: mit seinen Haderern (רבך) oder seinen Hader (ריבך)[1] hadert er, d. h. er führt seinen Prozeß siegreich durch. Wer hier nicht auf das Wesen des Gleichnisses achtet, verdirbt alle Pointen. Das hat schon derjenige getan, der unter dem גבור und עריץ Jahve verstand („Jahve ist der H.“), — während doch nur das Verhalten Jahves zu Zion mit dem Verhalten des 'ג und 'ע zu ihren 'מ und 'ש verglichen wird — und der, da ihm עריץ anstößig schien als Bezeichnung Jahves, צדיק einsetzte (falls es sich nicht um einen bloßen Schreibfehler handelt). Denselben Fehler begehen Sellin Stud. I 186f. und Marti, deren Deutungen aus eben diesem Grund völlig verfehlt sind. Wie in 14, so fügt auch in 25 der גם-Satz nur nachträglich als verstärkendes Moment hinzu, daß sogar dieser Vergleich noch zu wenig sagt: zwar ist es festeste Regel, daß ein Weib ihr Kind nicht vergißt, daß ein Held nicht von der Beute läßt; aber hypothetisch ist beides am Ende doch möglich; bei Jahve aber ist das absolut ausgeschlossen. — Zur Voraussetzung und Folie hat Jerusalem-Zions neues Glück, daß die מוגים (die augenscheinlich auch hier gedacht sind als von Jahve zugelassene Peiniger, die aber ihre Befugnis überschritten haben) sowohl unschädlich gemacht, als ebenso gräßlich bestraft werden, wie Zion beglückt wird: sie müssen sich selbst zerfleischen. Ob das im Bild des Stadt(Volks-)-Untergangs (durch Belagerung, Hunger, Bürgerkrieg) oder der zum Hungertod gemeinsam eingekerkerten Sklaven (die sich selbst anfallen) gedacht ist, steht dahin. Der erregte Dichter wird kaum klar vorgestellt, sondern nur wollüstig die scheußlichen Züge gehäuft haben. Vgl. zum Inhalt Duhm 348f.[2] — Ich mache wieder auf das auch hier auftauchende Bild des Prozesses aufmerksam, eine Vorstellung die, wie

[1] LXX κρίσιν σου κρινῶ cf. Jer. 50, 34 und 1 Sam. 25, 39.

[2] Das Bild wirkt nach in 63⁶, das erst aus 49,25 voll verständlich wird.

es scheint, immer im Hintergrund der fruchtbaren Phantasie Dtjs. steht.

b. Das Stück 50, 1 setzt mit der gleichen Hauptvorstellung, wie 49, 14 ff., doch nicht direkt anschließend, sondern wieder neu ein. Die „ihr“ sind angeredet, wie auch sonst in Dtjs. oft. Es sind die Exulanten, aber im Bild gedacht als die Kinder ihrer Mutter Zion-Jerusalem. Und hier wird nicht unterschieden zwischen verschiedenen Generationen: die Exulanten bilden die eine Größe — die Kinder, um deren Sünden willen geschah, was geschehen ist. Das Bild schließt sich jedenfalls absichtlich an Hos. 23, 3 an.

Die Voraussetzung für Jahves Rede ist etwa die: Zion-Jerusalem, die Mutter, die Gattin Jahves, klagt: Jahve hat sich für immer von mir geschieden (שלחתי). Die Kinder klagen: wir sind von Jahve verkauft; ja er mußte uns verkaufen, er konnte uns nicht behalten — es war Not bei Jahve selbst eingekehrt. Diese Vorstellung von Jahve hat Dtjs. beständig bei den Exulanten zu bekämpfen. Was man da sagte, zeigen uns Stellen wie 40, 27: חקר לתבונתו, יגע, יעף, und die folgende 50, 2 אין־בו כח להציל, קצור קצרה ידו מפדות. Es gibt eben Mächtigere, als er ist, denen ist er Schuldner geworden. Nein, sagt Jahve. Wäre eure Mutter wirklich von mir geschieden, so müßte sie doch ein ספר כריתות mit bekommen haben (falls auch das allegorisch zu deuten ist — was nicht sicher — so hätte Dtjs. sagen wollen: keine Weissagung liegt vor, die die völlige Verwerfung ausspricht). Ein solcher liegt aber nicht vor; was ihr Jahve angetan hat, hat also keine Scheidung bedeutet, vielmehr ist und bleibt Israel auch als verstoßne Jahves Gattin. Gläubiger aber, denen er etwas schuldig wäre, und schuldig wäre ohne es bezahlen zu können, so daß er ihnen seine Kinder überlassen müßte, hat Jahve keine. Nein, eure, der Kinder,

Schulden und Sünden sind die Ursache gewesen für die Verstoßung eurer Mutter und eure Verkaufung (ins Exil). „Charakteristisch ist, daß nicht der Mutter, sondern nur den Kindern Vergehen zugeschrieben werden, um in dem Begriff Zion etwas zu retten, was nicht verderbt und des Untergangs wert ist; die Individuen werden leicht preisgegeben, nicht aber das Volk“ (Duhm). 54 macht den Unterschied nicht: da ist vom קֶצֶף auf Zion die Rede; freilich ist auch nichts direkt von Schuld gesagt und nach des Propheten Meinung hat Jahve natürlich auch der Klagenden von 49. 50 gezürnt. Wohl aber spricht 40, 2 klar von עֲוֹנָהּ und חַטֹּאתֶיהָ, und es liegt hier genau dieselbe Steigerung in bonam partem vor, wie sie zwischen 49, 14—21 und 22—26, 43, 3; 45, 14; 52, 3, u. a. Stellen zu beobachten ist, wo nichts törichter wäre, als einen unmöglichen Widerspruch zu behaupten und auf Grund dessen kritische Operationen vorzunehmen; daß hieße, Dtjs. Art völlig mißverstehen. Jeder Gegenstand seiner Sympathie verliert, je länger, öfter er ihn betrachtet, alle Flecken, alles Unvollkommene, Untergeordnete, der simple, fehlervolle Krystall wird zum Juwel, der eigensinnige, verkehrte Sohn zum enfant gâté. — v. 2 fährt ohne das Bild von 1 fort. Ob nicht nach v. 3 ein Passus ausgefallen ist, der die Anwendung des da gegebenen Exempels brachte und so den ganzen Gedankengang von 1—3 erst abschloß, ist sicher zu fragen.

c. Auch das Stück c. 54, das den Höhepunkt der Herrlichkeitsschilderung bildet, bietet zwei Stufen dar, deren zweite 11—17 — in anderer Weise als 49, 20 ff. über 49, 14 ff. — sich über die erste 1—16 erhebt; — das Ganze läßt den Ton und Inhalt von 49 hinter sich. — v. 1 ff. läßt Zions Elend überhaupt nicht mehr zu Worte kommen. Das liegt dahinten, jetzt bricht die Freudenzeit an. Alle Ausdrücke, die von jenem trüben Zustand sprechen, werden

sofort durch glänzende, klingende Schilderungen und Bezeichnungen des neuen Glücks wieder gedeckt. Was war Zion bis jetzt? Einst die Jugendgattin Jahves; (um ihrer Verschuldung — Untreue willen) hat er einst im Zorne[1] sein Angesicht vor ihr verborgen, d. h. ihr seinen Unwillen deutlich zu erkennen gegeben und sie ihn fühlen lassen, sie einen kleinen Augenblick verlassen, wie der Mann, der eines Weibes überdrüssig ist, es im Harem nicht mehr anruft oder zu sich rufen läßt (Duhm). Das war die בשת עלומיה, die sie traf; sie war , o Schmach, כאשה עזובה, ja eine verworfene, eine Witwe geworden (4); früher בעולה, war sie nun שוממה, עקרה, לא חלה, eine עצובת רוח, die sich fürchten, (unter ihren Genossinen) erröten und sich schämen mußte (4). Nun ist Jahve ihr גאל[2] geworden; er hat sie wieder zu sich gerufen (oder liebend bei ihrem Namen) (6)[3], sich ihrer בחסד עולם erbarmt (8). Er ist wieder ihr בעל (v. 5), keiner, der vor andern zurückstehen müßte und sie nicht schützen könnte, sondern er ist zugleich ihr Schöpfer und אלהי כל הארץ (5), was er nach 50, 1 nach ihrer Meinung eben nicht war (cf. unten zu 52, 7). Damit ist für sie an Stelle alles Unglücks und aller Schmach lauter Freude, Jauchzen und Jubel getreten, v. 1. Furcht und traurig-beschämende Erinnerung sollen aufhören. Der neue (Ehe-)Bund soll so gewiß nicht mehr durch neuen Zorn gestört werden, als der Schwur Jahves gilt, keine Sündflut mehr kommen zu lassen; die Heilszusage und Gnade Jahves steht fester als Berge (9. 10). Er ist ihr Erbarmer (10). Das äußert sich zunächst in dem אקבצך (7). So kann der Prophet sich nur ausdrücken, wenn ihm hier Zion-Jerusalem mit seinen exilierten Bewohnern

---

[1] שצף wohl Schreibfehler für קצף.

[2] Vgl. Duhm 280.

[3] Er kehrt wieder nach Zion zurück, sagt 52, 8, das er verlassen (Ez 11, 22).

zusammenfällt. In 1 ist beides im Bilde streng getrennt: die Mutter und ihre Kinder. Sie, der bisher jede Hoffnung und Möglichkeit auf neue Nachkommenschaft versagt schien, hat (durch die Heimkehr, Sammlung der Fernen) auf einmal mehr Kinder als שוממה wie einst als בעולה.[1] In v. 2, 3a ist die Mutter wieder mit den Kindern zusammengefaßt — es ist das personifizierte Volk; erst 3a unterscheidet wieder sie und ihren Samen.

Erst 2 macht deutlich; innerhalb welcher Sphäre das Bild dieses Stückes 1 ff. gedacht ist. Im Unterschied gegen 11 ff., wo die Stadt vorschwebt, haben wir es hier mit einer Beduinenfürstin zu tun, die mit ihrer anwachsenden Familie im Zelt lebt; es wird zu klein, sie muß seinen Raum vergrößern, die Decken weit spannen und nicht damit sparen, wozu dann längere Stricke und (der größeren Last wegen) fest eingeschlagene Pflöcke gehören. Soll sie sich doch nach allen Seiten (oder bloß: nach S und N?) ausbreiten (an Zahl). Ja ihre Nachkommenschaft wird Völker in Besitz nehmen —: schon sind wir halb aus dem Nomadenbild heraus; gedacht ist wohl auch (Duhm) an Wiederherstellung des davidischen Reichs durch Unterwerfung der Nachbarvölker — aber sicher schweift Dtjss Phantasie noch weiter. Die verwüsteten Städte (Palästinas) sollen wieder bewohnt werden. Damit haben wir ziemlich alles Bildliche verlassen. Darum mit Duhm Lücken anzunehmen, hieße wieder Deuterojesajas in tausend Farben schwelgende, von Eindruck zu Eindruck eilende Phantasie mißverstehen, die ein Wort noch nicht fertig ausgesprochen hat, wenn sich schon drei, vier andere ihr auf die Lippen drängen. Daß Ausfälle möglich, ja wahrscheinlich sind an mehreren Stellen unsres Kap., soll damit nicht in Abrede

[1] So auch Marti mit Recht, gegen Duhm.

gestellt werden. Das Bild v. 2 beschränkt den Begriff Zion nur scheinbar. Auch das „ganze Volk“ muß vom Mittelpunkt der Heimkehr aus erst das Land wieder in Besitz nehmen (gegen Duhm).

Die zweite Stufe ist wieder farbenglühender, die Sprache fast zärtlich. Angeredet ist wieder das Weib in der Zeit der Schmach und des Leids: Elende, Umstürmte (vgl. Duhm u. Marti), Ungetröstete. Von diesem Trösten wird nicht positiv hier geredet. Das ist an den Stellen 40, 1; 52, 9 geschehen, die aber nicht in diesen Bilderkreis gehören, und 51, 3 (ציון und נחם, נחם כל חרבותיה[?]), einer Stelle, die ganz flüchtig die Person Z. streift, um sofort (falls נחם[2] richtig) zeugmatisch zur Vorstellung der Stadt überzugehen. Derselbe plötzliche Übergang findet auch hier statt in 11b, 12 (s. o.). 13 kehrt wieder zum Bild der Mutter mit ihren Söhnen (oder בניך[1] — בוניך Duhm?) zurück, aber die Bildlichkeit ist recht blaß. 14 findet wieder den Weg von dem Nachklang der Stadtvorstellung (תכונני) zu der des Weibes, das sich nicht zu fürchten braucht vor עשק und von מחתה nicht berührt werden soll — Jahve reizt keinen Feind mehr gegen sie, vielmehr wird ihr das alles ferngehalten von ihrem Beschützer. v. 15ff. sind stark verderbt; sie bleiben augenscheinlich im selben Bild, vielleicht wieder mit leichter Wendung zur Stadt-Vorstellung hin: kein Feind, keine Waffe sollen dir etwas anhaben — sie bekommen es mit Jahve zu tun.[1] 17aβ bringt wieder die beliebte Prozeßvorstellung: alle Anklagen, die sich wider es erheben, wird Z. (vor Jahves Forum) ins Unrecht setzen. Ob 17b ursprünglich ist, dürfte fraglich sein (cf. Giesebrecht 153). — Noch einmal schimmert Zion 55, 5 durch. Duhm versteht die Stelle von Israel: Israel ist der Erbe und Gebieter, die Fremden seine Diener (?).

[1] Zur Stelle vgl. Duhm 383ff.

3. Die dritte Reihe von Zügen, die zwischen der Vorstellung der Stadt und der der Person schwanken, hat im Vorhergehenden zum großen Teil schon ihre Behandlung gefunden. Ich will hier nur noch nachtragen, was sich sonst nicht unterbringen ließ: 40, 9 (41, 27?); 52, 7—9 — die מבשר-Stellen. (Die unsichere Stelle 51, 16 לאמר לציון עמי אתה bedarf keiner besonderen Behandlung; sie schließt wohl an das hoseanische עמי an, läßt aber das Bild der Ehe nicht hervortreten).[1] Übrigens sehe ich auch in diesen Stellen deutliche Zeichen der Zusammengehörigkeit von 40—55. — Während 40, 9 in der Deutung Schwierigkeiten bietet, liegen solche 41, 27 und 52, 6ff. im Text. Cheyne hat an letzterer Stelle הן ממהרות für הנני מה נאוו vorgeschlagen. Daß מהר besser als נאוה paßt, ist gewiß (vgl. auch 49, 17 u. a.). Dagegen halte ich die Einbeziehung des הנני für fraglich. Es ist mir zu auffallend, daß auch die 2. מבשר-Stelle 41, 27 etwas ähnliches geboten hat: mag הנה הנם auch verderbt sein — um ein הנה kommen wir dort nicht herum (trotz LXX). Und auch 40, 9 hat sein הנה אלהיכם. Lassen wir das rätselhafte ראשון 41, 27 auf sich beruhen, so scheint mir der Sinn aller drei Stellen ganz klar zu sein: sie reden von der frohen Botschaft, die Jahve Zion-Jerusalem verkündigen läßt: er kehrt wieder zu ihr (ihrem Land) zurück (שוב יהוה ציון 52, 8).[2] Dann wird in 52, 6 gesagt gewesen sein: Jahve selbst ruft Z. zu: da bin ich (o. ä.).[3] — Bei dem ציון 52, 8 ist rein an die Stadt gedacht. צפיך setzt wieder die personifizierte Stadt voraus, ebenso 7b. Ja das מלך אלהיך

---

[1] Vgl. Duhm 359.

[2] Darauf kommt Cheynes scharfsinnig aus dem Zusammenhang erschlossenes הנוחים schließlich auch hinaus.

[3] Duhms Fassung: „daß ich es bin, der redet, hier ich" ist trivial und nichtssagend. Gewiß ist der Text von v. 4 an in Unordnung. Nah. 2, 1 ist von Dtjs. abhängig (vgl. Nah. 2, 1 b mit Jes. 52, 1 b).

könnte andeuten, daß Zion selbst als (bis jetzt) verstoßene Königin zu denken ist (so etwas spielt auch bei 49, 14 ff.; 52, 1 ff.; 54 mit). Oder wenigstens als Königin, für die der Gatte erst wieder Königtum und Reich erkämpfen mußte. Das hat er dann aber ebenso für sich getan, denn durch die Erniedrigung Zions ist auch seine Königsmacht und -stellung in Zweifel gezogen gewesen. Nun nach Niederwerfung der Feinde ist er erst wieder König und zieht ein in — seine Hauptstadt (8b). Dann wäre die Situation v. 7 ff. die: der Freudenbote kündigt Zion (sei es der trauernden Königin, sei es der personifizierten trauernden Hauptstadt) an: Jahve ist König geworden — er kommt als König zu dir. Da spähen die Wächter (der Hauptstadt) aus, sehen ihn von ferne nahen und begrüßen jubelnd den Heimkehrenden.[1] Königlich mutet, wie gesagt, schon 52, 1 f. an. Der Textzustand von 3 ff. macht es uns aber unmöglich zu erraten, ob und wie dies Stück mit 6 Schluß ff. innerlich verbunden war. — Wie lebendig persönlich auch die Stadt gedacht ist, zeigt 9, wo die Trümmer Jerusalems zu Jubel und Jauchzen aufgefordert werden (zu נחם, גאל cf. oben). — Hat unsre Deutung recht, dann gehörte die Stelle neben 49, 14 ff.; 54. — 41, 27 ist jedenfalls Zion-Jerusalem auch personifiziert (ein מבשר wird an Personen geschickt); wie, ist nicht angedeutet. — Am schwierigsten ist 40, 9 zu verstehen. Faßt man ציון und ירשלם als bloß appositionelle Genitive, so wäre die Vorstellung die: Zion-Jerusalem (die personifizierte Stadt) sieht als höchstgelegene — nach der idealen Geographie Dtjss — natürlich am ersten mit sehnsüchtig spähendem Blick den in der Ferne der Wüste herannahenden Jahvezug.

[1] „Alle Jerusalemer" (Duhm) sind keineswegs gemeint. עין בעין heißt nach Nu. 14, 14 (נראה) nicht „Auge an Auge", sondern es will sagen: der Erschaute und der Schauende sind sich gegenseitig so sichtbar und nahe, daß sie sich ins Auge sehen.

Sie soll gewissermaßen noch höher auf den Berg steigen,[1] und dann laut ihre Stimme erheben und den Städten Judas die Freudenbotschaft verkünden: euer Gott kommt wieder! Scheinen aber dieser Auffassung allerlei Schwierigkeiten im Wege zu stehen (die ästhetischen wären am Ende bei Dtjs. geringfügig), so wäre ein eigentlicher gen. possessivus anzunehmen und מבשרת als Kollektiv für מבשרים zu fassen. Dann hätte Z.-J. (die personifizierte Stadt) Boten auf die Berge gesandt, die ausspähen sollen, und wenn sie den Jahvezug sehen, die Freudenbotschaft den Städten Judas verkündigen. Dadurch wäre dann der מבשר 52, 7 auch als ein von Z.-J. ausgesandter Bote prädiziert, während er sonst 52, 7 (nach 41, 27) ein dem Jahvezug zur Heimat vorauseilender Bote sein dürfte. — Da 41, 27 und 52, 7 nur von einem מבשר im sing. die Rede ist und das מבשרת als Kollektivum sich fast ebenso steif macht wie des seligen Döderleins אמר קהלת „spricht die Akademie", scheint mir erstere Auffassung immer noch den Vorzug zu verdienen. Duhms Bedenken erledigen sich z. T. mit seinem Mißverständnis der Allegorie („groteskes Bild" — „ganze Stadt"). Ferner entsteht bei seiner Auffassung ein unnötig komplizierter Nachrichtenapparat. Endlich versteht sich das wiederholte הרימי und אל תיראי besser, wenn es an die bisher so traurige, hoffnungslose Zion gerichtet ist, die ihren Augen nicht traut, als an gespannt spähende Boten (52, 9 scheinen freilich die צפים auch als Zweifler gedacht, die erst עין בעין sehen müssen). Hat diese Auffassung recht, so würde sich auch diese Stelle etwa an die Gruppe 49. 52, 6 ff. 54 anschließen,

[1] In Wahrheit liegen sowohl die vom Ölberg aus sichtbaren Städte im Norden bis Beeroth, wie die meisten im Süden höher als Jerusalem. Doch man könnte sich denken, wenn man irgendwo hoch hinaufsteigen würde, könnte man sie alle überblicken. Herr c. min. Oehler-Jerusalem, dem ich den obigen Deutungsversuch vorlegte, hielt ihn in diesem Sinn für möglich. Spielt schon die Anschauung von Jes 2[2] herein?

obwohl dieser Vorstellungskreis mit אלהיכם (nicht etwa נו— o. ä.) stark zurücktritt und 10ff. ein völlig anderes, selbständiges Bild einsetzt.

Die dem bisher besprochenen Kreise der Betrachtung zu Grunde liegende Gesamtanschauung ist die altprophetische Allegorie (ein Gleichnis ist sie von vornherein nicht), die Israels Verhältnis zu Jahve darstellt als das eines Weibes zu ihrem Mann, das sich an ihm versündigt hat, darum eine Weile von ihm getrennt sein mußte und dadurch kinderlos, Not und Schmach erfahren hat, nun aber nach Sühnung der Schuld von ihm wieder zu Ehren angenommen und mit reicherer Nachkommenschaft und neuem Glück beschenkt wird. Welche Farben, welche Einzelzüge in dies Schema eingetragen sind, wo Hauptzüge zurück- oder hervortreten, wie sich überhaupt diese Gesamtanschauung in den einzelnen Stücken individualisiert, spezialisiert, wo sie beherrschend ist, wo sie nur anklingt, ist in der bisherigen Darstellung aufgewiesen worden. — Ich mache noch auf einige wichtige Punkte aufmerksam, in denen sich Dtjs. Verwertung dieser Allegorie von der sonstigen prophetischen unterscheidet. Das ist vor allem eins: Dtjs. erwähnt wohl auch den Grund dieser Trennung (עונה, חטאותיה, פשעים, daher חמה, גער, קצף usw. 40, 2; 50, 1; 51, 17. 20; 54, 8. 9), aber er geht mit keinem Wort näher darauf ein. Nicht einmal, daß er in der Untreue des Weibes bestanden hat, kommt zum Ausdruck. Daher tritt im ganzen Zusammenhang unsrer Vorstellung nirgends der Vorwurf der Buhlerei (des Götzendienstes und der politischen Allianzen) gegen Z.-J. auf, der seit Hosea mit ihr untrennbar verbunden war, ja erst bei Ezechiel den schärfsten Ausdruck gefunden hat. Dtjs. schweigt ihn hier einfach tot. Ob ihm der Ton zum Überdruß angeschlagen dünkte? — Dafür verweilt er desto lieber

bei der Schilderung des Unglücks und der Schmach, und bei der Ausmalung der Trauer Zions — wohl um recht ihre Gebrochenheit und Hilfsbedürftigkeit zu betonen. נרצה עונה zieht gleich einen Strich unter die Vergangenheit; jetzt gibts nur noch Trost, Liebe, Heil. Der Prophet wird gewußt haben, was nötig war. Aus seinem Schweigen schließen zu wollen, er denke Zion-Jerusalem sich nur als Unglückliche und wisse nichts von ihrer Schuld, wäre verkehrt. Aber davon gilt ihm: das Alte ist vergangen — und darum verkündet er das Eine, Große, Neue: es soll alles neu werden.

II.

Gehn wir von diesem ersten Kreis über zu den Aussagen über den „Knecht Jahves", so ergibt sich uns eine eigentümliche Beobachtung. Eine der Allegorie Zion-Jerusalem analoge Bildung liegt nur in den eigentlichen Ebed-Jahvestücken vor (samt ihren — man lasse die Bezeichnung vorläufig gelten — Anhängen: 42, 1—7; 49, 1—7[1]; 50, 4—9; 52, 13—53, 12). Nur hier ist der Knecht, wie dort Zion-Jerusalem, wirklich Personifikation. Nur hier steht er als Person in einem Kreis von ihm als Ebed eigentümlichen Beziehungen des Handelns, Leidens usw. (Schian, die Ebed-Jahve-Lieder 13 ff.: er hat einen Beruf). Dagegen ist das sonst vorkommende עבד, עבדי nichts anderes als ein Prädikat Israels, neben andern, und die dabei stehenden Aussagen, namentlich בחיר 45, 4, בחר (oft), gelten nicht von dem עבדי, sondern von Israel. So 41, 8—13; 43, 10; 44, 1. 2; 45, 4; 48, 20. Auch 44, 21, wo es heißt יצרתיך עבד לי, ist über diesen עבד-Charakter nicht das geringste gesagt, die Stelle geht nicht hinaus über das ואמר לך עבדי אתה 41, 9,

[1] Wo hört hier das E.-J.-Stück, bezw. seine coda auf, wo fängt „Dtjs." wieder an? Das ist eine noch ungelöste Preisfrage — besonders schwierig durch die Parallele 42, 5 ff.

und alle weiteren Aussagen betreffen Israel. 41, 9 ist das am Klarsten: weder בחר noch מאס sagen über den Charakter als Ebed etwas aus. „עבד“ oder עבדי wird einfach zum Namen. Und das Gleiche möchte ich schließlich auch von der schwierigen Stelle 42, 18 ff. behaupten. Selbst wenn man mit Giesebrecht[1] den v. 19 für ursprünglich hält, beziehen sich all diese Aussagen 18. 20 ff. nicht auf diesen עבד יהוה als Subjekt, sagen also nichts dem Ebed-Charakter Charakteristisches aus, sondern sie gelten Israel, das allerdings der seinem Beruf nach v. 1 ff. näher geschilderte Ebed ist. Das zeigen schon die Plurale in 18. Auch והוא bezieht sich zwar grammatisch auf den in 19 Genannten, logisch aber auf Israel — wie auch das כלם zeigt — das gleich in 24 erscheint. Das Gleiche gilt für v. 20, falls פקוח und ישמע zu recht bestehen (man müßte dann etwa רָאוֹת עינים — sehend sind die Augen — lesen); wäre ראית zu lesen, so müßte es auch תשמע heißen und das wäre dann eine Anrede an das unter den Tauben und Blinden verstandene Volk (vgl. Giesebrecht 159. 160). Die Blindheit hat mit der Personifikation als Ebed gar nichts zu tun. Sie stammt aus dem לפקח עינים עורות v. 7, vgl. v. 16. Alles, was hier ausgeführt wird, ist charakteristisch nicht für die Personifikation des Volkes als Ebed, sondern rein für das Volk als solches oder für Israel, als Personifikation des Volks. Auch hier bleibt der Ebed ein bloßer Name; das כמלאכי אשלח v. 19, wenn es so ursprünglich wäre[2], bedeutet auch nicht mehr. Bei alledem kann nicht genug betont werden, daß unsre ganze Stelle auch nach der besten Lösung, die Giesebrecht bietet, unsicher und trostlos bleibt ihrem Texte nach. Ich werde nie die

[1] Der Knecht Jahves des Deuterojesaja S. 157—160 (cf. auch 145 ff.).

[2] LXX meint: מי עור כי אם עבדי וחרש כמשלחם ועורו עבדי יהוה und v. 20: ראיתם רבות ולא תשמרו פקחי אזנים ולא תשמעו. Vgl. m. Rez. von Giesebrecht ThLZ 28. 2. 1903 Sp. 132 Anm.

Empfindung los, als stimme dieser oft philisterhaft dozierende Ton nicht recht zu Dtjs. — und ahne heillose Verderbnis.

Diese Erkenntnis ist von fundamentaler Bedeutung. Der Ebed hat in Dtjs. gar keinen Anhalt, keine Wurzel mehr, er schwebt völlig in der Luft, wenn die Ebed-Jahve-Stücke als späterer Einsatz ausgeschieden und nicht als integrierender Bestandteil der Dtjs.-Schrift anerkannt werden, mögen sie stammen, woher sie wollen. Der Ebed Dtjs. fordert den der Ebed-Jahve-Stücke als seine Voraussetzung im Zusammenhang, er empfängt dort erst seinen Inhalt; in Dtjs. ist er bloßer Name. Dtjs. ist ohne diese Stücke gar nicht denkbar und verständlich!

Demnach sind sämtliche genannten Stellen (die Ebed-Stellen außerhalb der E.-J.-Stücke) nicht unter dem Titel der Ebed-Personifikation zu behandeln, sondern sie gehören, und vielleicht nicht einmal als besondere Gruppe, zu dem Kreis von Zügen der Personifikation des Volks als Israel-Jakob. Beachten wir ferner, daß all die Stellen, die nur von „Volk" oder „ihr" reden, auch an diesen Kreis sich anschließen, so ergibt sich uns, daß Dtjs. neben der Ebed-Allegorie, die in strengster Personifikation in den Ebed-Jahve-Stücken durchgeführt ist, in zwei Kreisen bildlicher Züge das Volk allegorisiert: Zion-Jerusalem[1] und Israel-Jakob. Warum die Personifikation in diesen nicht so straff ist, ist begreiflich: Zion-J., die Mutter, hat die Kinder zur Ergänzung und haftet an der Stadt; Israel-Jakob ist eben עמי ישראל, wobei auch sofort die Mehrzahl ins Bewußtsein tritt. Daher die Fülle halb- oder außerbildlicher Züge zwischen und neben der Allegorie. Der „Ebed" dagegen hängt seiner Natur nach weder mit einem Lokal noch mit einem Plural irgendwie zusammen — so konnte bei ihm die

[1] Das ist das Richtige an Schians „Zion-Liedern", vgl. Schian, die E.-J.-Lieder, S. 10 Anm.

Personifikation straff durchgeführt werden und unter Mitwirkung der gleichfalls strafferen Form der Stücke zu der Empfindung eines schwer vereinbaren Gegensatzes führen — wozu noch eine Menge anderer, hier nicht zu erörternder Gründe kamen.

Die beiden großen Kreise Zion-Jerusalem und Israel-Jakob empfangen ihren verschiedenen Inhalt und ihre verschiedene Stimmung ganz im Anschluß an ihre Centra. Für jeden deuteronomistisch erzogenen Geist ist Zion-Jerusalem von vornherein ein sympathischer Name, ein Gegenstand der Verehrung, Sehnsucht und Hoffnung — Jahves erwählter Sitz. Somit zieht er Tröstung und Verheißung vorwiegend an sich und läßt — da Jeremias und Ezechiels Drohungen erfüllt und also gegenstandslos geworden sind — Anklage und Klage zurücktreten. Mit dem Begriff Israel-Jakob aber war Schuld und Strafe des Nordreichs doch immer noch in der Erinnerung verbunden, er rief wohl den Gedanken an Erwählung und Verheißung, aber auch an die Empirie der Volkspersönlichkeit und die verkehrte Richtung der eignen Vergangenheit wach. Daher zog er nicht nur treue Erinnerungen und tröstliche Verheißungen, sondern auch bittres, vorwurfsvolles Gedenken an sich, und so kommts, daß während die Stücke des Zion-Jerusalem-Kreises sich der vergangenen Schuld recht sparsam und der vergangenen Not mehr nur als Folie für ihre glänzenden Bilder bedienen, die des Israel-Jakob-Kreises und seiner Anhänge stark auf die Schuld, mäßig auf die Not eingehen und das Heil wohl ebenfalls glänzend malen, aber es doch nicht so überwiegen lassen wie jene. — Da Israel-Jakob die am wenigsten als solche empfundene Personifikation ist, die beständig in unbildliche Rede übergehen kann, sind die Stücke dieses Kreises von viel fließenderen Grenzen als die des andern — begreiflicher Weise.

Ich beginne mit den Stücken, in denen Israel-Jakob (auch mit dem Ebednamen bezeichnet) als Person („du“) angeredet wird. Es folgen die, in denen mit „ihr“ (oder „sie“) die Personifikation verlassen, aber noch mit den Personen (wie im Zion-Jerusalem-Kreis mit den Kindern) gerechnet ist. Endlich die, in denen vom „Volk“ geredet wird. Damit wären dann Dtjss Aussagen über sein Volk erschöpft, soweit sie seine Gedanken über dessen Bedeutung, Schicksal und Aufgaben wiedergeben.

1. Vom Beginn der Beziehung Jahves zu Israel-Jakob spricht 41, 8f. Es ist Same Abrahams, des Gottesfreundes (bei זרע ist hier in der Personifikation kaum an eine Mehrzahl gedacht, vgl. die Suffixe). Jahve hat es מקצות הארץ hervorgezogen, מאציליה berufen — daher מקראי 48, 12 — und es genannt עבדי, es erwählt.

Von Jahve ging diese Berufung aus, nicht umgekehrt hat Israel sich Jahve gerufen oder sich um ihn Mühe angetan 43, 22. Das mit diesem Vers beginnende Stück handelt über die weitere Gestaltung des Verhältnisses Israels zu Jahve. Die Deutung ist streitig. Nach Duhm, Marti u. a. bezieht sich der folgende Abschnitt auf Israels Verhalten im Exil, wo es in seiner Not Jahve doch keine Opfer gebracht hat (was es freilich auch nicht konnte). Ich halte die Stelle für einen Rückblick auf Israels ganzes Verhalten Jahve gegenüber seit seiner Existenz als Volk. Dazu nötigt meines Erachtens folgendes. Die geschichtlichen Grenzpunkte 27. 28 — denn als solche sind sie gemeint — rücken die ganze Geschichte Israels unter den in v. 26, d. h. aber in 22—24 geltend gemachten Gesichtspunkt der Beurteilung. 22—24 bezieht sich also auf Israels ganze Geschichte. קראת entspricht dem קראתיך 41, 9, das in die Entstehungszeit Israels fällt, wie auch wohl קראתי 43, 1. Mit dem betonten אתי sind auch die ני לי בי usw. betont und die Meinung ist,

Israel hat tatsächlich diese Opfer gebracht, nur nicht ihm, Jahve; aber auch nicht etwa: andern Göttern, sondern der Sinn muß der sein: dein Rufen und Opfern war keins, das an mich ging; das müßte ein ganz andres Rufen und Opfern gewesen sein, das mir gegolten hätte. Umgekehrt war das von Israel wirklich ausgeübte עבד und יגע kein von Jahve veranlaßtes, und das, das Jahve wirklich traf, ein ganz andres, seine Sünde. 26ff. ist von 22ff. nicht zu trennen. הזכירני schließt absichtlich an אזכיר an; 27 fordert 24b, sonst schwebt es ohne Anschluß in der Luft. Der Gedanke an bloß exilische Sünden Israels wird schon durch 24b einfach ausgeschlossen. Allerdings wird durch unsre Stelle der Opferdienst für etwas Unzureichendes erklärt. Aber das ist nur ein Nebengedanke, der zurücktritt hinter dem Hauptgedanken 25: Jahves spontane Gnade gegenüber aller Sünde Israels. Auffällig ist obiges Urteil doch in keiner Weise bei einem Propheten, der vom Opferdienst fast ganz schweigt.

Demnach hat Israel während seiner ganzen Geschichte einen Gottesdienst geübt, der keiner war, einen Kult, wie ihn Jahve von ihm nicht verlangt hat (23). Es wird hier mit dem Wort העביד eigentümlich gespielt. Danach ist nicht einmal das עבד im religiös-kultischen Sinn als Pflicht Israels bezeichnet, und Israel hat doch umgekehrt Jahve „dienen lassen", ihm Arbeit gemacht, zu schaffen gemacht mit seinen Sünden und ihn sich abmühen lassen durch seine Missetaten, während Jahve jenes עבד mit מנחה oder לבונה gar nicht von ihm gewollt hat. Dürfen wir hiernach etwa die kultische Frömmigkeit als Aufgabe des „עבדי" bezeichnen? Kaum. Gewiß ist in dem עבדי ein Verhältnis von besonderer Innigkeit zwischen dem Herrn, Jahve, und dem Israel-Jakob ausgedrückt. Israel-Jakob ist Jahves spezieller עבד, meinetwegen „Leibdiener". Aber von seiner Aufgabe, seinem Beruf reden erst die Ebed-Jahve-Stücke. Es ist mir sehr

fraglich, ob Dtjs. an diesen Stellen wirklich an all das denkt, was Duhm über „עבד“ S. 278, 302 u. a. ausführt, ebenso auch die Deutung des Ebed der E.-J.-Stücke als „Oberknecht“, die freilich 42, 19 mit der andern zusammenfließt. עבדי ist nur ein Name für das nahe, freundschaftliche Verhältnis des Untergeordneten zum Herrn. Auf die andern Völker als Mitknechte ist nirgends reflektiert (vgl. unten zu 44, 1 ff.)[1] und weder 41, 8 ff. noch 43, 22 sind im Bild eines menschlichen Haushaltes gedacht. Das עבדי hat auf die Form aller weiteren Aussagen ebensowenig Einfluß wie das העביד.

Also חטאות und עונות (cf. 40, 2!!) sind Israels Leistungen gewesen. Das עבד und יגע Jahves wird man in all seinen Taten in Israels Geschichte zu suchen haben. Persönlicher, individueller zeichnet 48, 3 ff. Israel als פשע מבטן קרא לך. Es ist קשה, sein Nacken eine eiserne Sehne, seine Stirn ehern — ganz deuteronomistische Farben. Es ist vorwitzig und frech (7); ja, das בגד ist ihm zur Natur geworden, es hängt sich an Götzen (Schnitz- und Gußbilder). Indessen fragt es sich, wie viel von diesen Stücken in c. 48 wirklich Deuterojesaja zugehört. Es genau festzustellen wird nie gelingen (vgl. Duhm und wieder etwas anders Cheyne); man kann nur den Eindruck aussprechen, daß hier fremde harte Über- und Nachmalungen vorliegen. Übrigens geht auch die unzweifelhaft dtjs. Stelle 43, 27 scharf ins Zeug: schon der Stammvater Israels hat sich versündigt (wieder Rückgriff auf Hosea 12, 3 ff.) und seine מליצים waren untreu gegen Jahve. — Jedenfalls ist Israel taub und blind gegen Jahves Führungen gewesen — so wird es mit deutlicher Beziehung auf Jes. 6, 9 f. charakterisiert 42, 19 — und hat es nach 48, 16 ff.

[1] Vgl. vielleicht Mt. 8, 9 τῷ δούλῳ μου. Unsre Hunsrücker Bauern brauchen als Kosenamen für ihre kleinen Jungen den Ausdruck: „mei liewer Kneechd“, entsprechend für Mädchen: „mei lieb Mahd“.

an Hören auf Jahves Wort und Wandeln auf seinen Wegen fehlen lassen.

Es klingen hier mancherlei Bilder an — keins deutlich. Ist Israel Kind oder Knecht, Jahve Vater (Lehrer?) oder Herr? 48, 4 schwebt das Bild eines störrischen Rindes vor (cf. Hos. 10, 11). 43, 27 ist Israel einfach das Volk. Wie sehr Dtjs. die Stimmung wechselt, kann man gerade in diesem Kreis von Zügen sehen: trotz des Wortspiels mit העביד würde er sicher nicht das Israel, wie er es 43, 22 ff. schildert, עבדי nennen!

Der Sünde ist Jahves Zorn gefolgt 42, 25 und hat die Kriegsfackel auf Israel geschleudert — ohne es zur Einsicht zu bringen. Hier schimmert das geschichtliche Bild des Untergangskampfes durch.

Da ist denn Israel in tiefe Not gekommen 43, 28: Jahve entweihte seine heiligen Fürsten (? oder שערי?), gab Jakob dem Banne preis, Israel den Lästerungen (der Nachbarvölker). Es ist עם בזוז ושסוי in Löchern verstrickt, in Gefängnissen verborgen, zum Raub geworden ohne Retter, zur Plünderung, ohne daß einer zurückfordert 42, 22 (die Stelle ist geschichtlich schwer zu lokalisieren und erweckt Bedenken, wie der ganze Kontext). — Hier haben wir es nur mit dem Volk zu tun (ohne Bild). Ebenso 41, 14, wenn da מתי zu lesen wäre (Dt. 4, 27; 28, 62). Dagegen haben wir das Bild eines elenden, schwachen Menschen, wenn wir neben רמת תולעת lesen.

Dieses Schicksal bedeutet nach 48, 10 eine Läuterungszeit: Israel wird im Elendsofen geprüft (לא בכסף ist unmöglich). Das Bild ist das des Metallarbeiters, Israel allegorisch das Metall, das von seinen unreinen Bestandteilen befreit werden soll. — Auch diese Stelle ist unsicher.

Daß „Israel" im Exil sich befindet, ist direkt nirgends gesagt. Man muß es erst schließen aus den verschiedenerlei

Heilsverheißungen. Sein augenblicklicher Zustand aber ist der der Furcht und halben Verzweiflung. Es klagt: Mein Geschick ist Jahve verborgen, mein Recht entgeht meinem Gott 40, 27. Es fürchtet und ängstigt sich 41, 10. 14; 43, 1; 44, 2 u. a. Hier stoßen wir wieder auf das Bild des Prozesses. Trotz seiner Sünde und trotz des wohlbegründeten Zornes Jahves hat Israel noch ein Recht. Das liegt nicht bloß darin, daß seine Dränger ihre Befugnisse überschritten haben, wie es im Kreis Zion-Jerusalem dargestellt ist. Vielmehr ist der Hintergrund zu 40, 27ff. und vielen andern Stellen die Anschauung, daß Israel mit den Heiden um die Wahrheit, oder richtiger um den wahren Gott im Prozeß liegt. Israel ist Vertreter des wahren Gottes — das ist sein עבד-Beruf, der eben in den Ebed-Jahve-Stücken geschildert wird. Jetzt ist es, und damit scheinbar auch die Wahrheit seines Gottes, unterlegen. Und sein Recht bedeutet eben die moralische Notwendigkeit, daß die Wahrheit seines Gottes sich greifbar beweisen muß, indem er Israel erlöst und die Heiden und damit ihre angeblichen Götter zu schanden macht — wie das alles seine klassische Darstellung in Wellhausens Geschichte [2] c. 11 gefunden hat. Israel wird getröstet und die Heiden werden widerlegt durch Hinweis auf Jahves in Schöpfung und Geschichte sich bezeugende alleinige Allmacht und Allwissenheit (Weissagungsbeweis). Dem allem können wir hier nicht im Einzelnen nachgehen. Hier tritt das Persönliche an Israel mehr hervor.

Die Hauptsache aber ist die Erlösung. Kaum ein Wort kehrt so oft wieder wie גאל.[1] Es kann nicht befremden, daß die Vergebung der Schuld auch in dem Kreis Israel-Jakob nur knapp zum Ausdruck kommt. 43, 25 betont zwar Jahve sehr stark, daß nicht die Rücksicht auf Israels

---

[1] Darüber s. Duhm 280.

Leistungen, sondern nur die auf ihn selbst ihn seine Missetaten tilgen und seiner Sünden nicht mehr gedenken läßt, daß er um seinetwillen seinen Zorn aufschiebt (?), um seine Ehre zu wahren (? 48, 11). Aber 44, 22 will er die Sünde seines Knechts Israel-Jakob so schnell und leicht wie Wolken und Nebel beseitigen. Es gilt nur שׁבה אלי, dann folgt die bereits sich vollziehende Erlösung (כי). Das Alte ist eben für Dtjs. vergangen. Überlang hat die Wunde gebrannt, überreichlich ist die Schuld durch Leiden gesühnt. Nach Heil, nach Erlösung beben die Fasern jeglicher Seele. Darum gedenkt auch er der Sünden seines Israel nicht mehr vor zitternder Sehnsucht und jauchzender Zuversicht, daß die Erlösung kommt.

Während 40, 28 ff. nur allgemein davon redet, ohne im Bilde zu bleiben (ebenso 44, 22 b. 23; 48, 20) und 45, 4 nur sagt, daß Cyrus zu seinen Taten von Jahve berufen ist „למען יעקב עבדי וישׂראל בחירי“, geschieht dies 41, 8 ff. Zunächst wird Israel-Jakob daran erinnert, daß schon in der Urzeit Jahve zu ihm gesagt hat: בחרתיך לא מאסתיך. Das gilt auch jetzt noch: er ist sein Gott, ist mit ihm, stärkt es, hilft ihm, stützt es mit seiner heilbringenden (oder treuen) Rechten, ja faßt es ermutigend und unterstützend an seiner Rechten. Alle seine Feinde sollen zu schanden werden, wie Nichts spurlos verschwinden. Jedenfalls ist an eine Vernichtung durch Jahves Machtwort, bezw. Machttat gedacht. Die Feinde heißen מלחמתך, מצתיך, אנשׁי ריבך. Ein eigentlicher Prozeß schwebt hier nicht vor — vielmehr ein Zank im Volksleben, Dorf- oder Stadtleben (Rauferei — cf. 50, 4 ff.). Israel ist der Unterliegende, mißhandelt und geschwächt, des stützenden und schirmenden Starken bedürftig.

14 (wenn רמת zu lesen, s. o.) bleibt im selben Bild, aber um sofort 15 ff. in ein völlig anderes überzugehen, eine Allegorie, die aber sicher nur als verkürztes Gleichnis gedacht

ist. Israel wird von Jahve zu einem neuen, vielspitzigen Dreschschlitten gemacht, der Berge und Hügel (samt den Saaten darauf) wegrasiert, daß sie spurlos im Winde verwehen. Gemeint sind die Feinde. Wir haben hier ein gutes Beispiel für den Übergang eines erträglichen Gleichnisses in eine — für unser Gefühl — groteske Allegorie, veranlaßt durch die Lebhaftigkeit der Phantasie, die sich nicht Zeit nimmt, Bild und Sache auseinander zu halten, — aber gewiß vom Verfasser nicht so vorgestellt und nicht so empfunden. Die סערה usw. gehören rein dem Bilde an, nicht der Allegorie.

44, 21 — wir haben hier wieder das ungedeutete עבדי, עבד לי — scheint Israel in der Situation von 40, 27 ff. zu denken. Wenn doch (7 ff.) eine Verhöhnung des Götzenanbetens (und -machens?) vorhergegangen sein sollte, so wird das verzagte Israel entweder davor gewarnt, sich von den scheinbar mächtigern Heidengöttern imponieren zu lassen, oder Jahve erinnert es an seine Treue (vgl. z. Text Duhm 310 f.). Mit dem verschüchterten Israel-Jakob hat es auch 43, 1 ff. zu tun. Sein Schöpfer redet mit ihm, der es erlöst, es als sein Eigentum bei seinem Namen gerufen hat zum Zeichen, daß er es nicht vergessen. Sicher ist die Situation die, daß Israel fern von seiner Heimat im fremden Land gefangen ist (3 b) und einer, wie es meint, gefahrvollen Rückkehr entgegensieht.[1] Bei den נהרות schimmert Babylonien durch. Das אש dürfte ein phantastischer Zug sein — vielleicht ebenso mythologisch herzuleiten, wie ähnliche Züge in orientalischen und ausländisch beeinflußten deutschen Volksbüchern. Die Person Israel durchschreitet diese Ströme und diese Flammen, ganz analog c. 47 (Babel). Jahve hilft ihr glücklich diese Gefahren überstehen. Auch

[1] Inwiefern der alte Exodus hier vorschwebt, darüber siehe m. Studie: der alte und der neue Exodus in ARW 1903 289 ff. (vgl. auch Stade II, 84 f.).

3b bleibt im Bild: Israel, Jahves Liebling, in der Völkerfamilie, wird — wenn es sein muß — befreit durch Preisgabe der reichsten und angesehensten Glieder dieser Völkerfamilie als Lösegeld — so wert und lieb ist es Jahve. In 4 Schluß (אדם und לאמים) fällt die Rede wieder aus dem Bild. Ebenso erscheint Israel v. 5 wieder als die (Volks-) Mehrheit, weniger in זרעך, als in dem אקבצך (wie oben bei Zion 54, 7). v. 6 macht sogar Norden und Süden zu persönlichen Mächten, denen Jahve die Zerstreuten abfordert, denen er befiehlt, sie — nun seine Söhne und Töchter (Israel die Mutter — Jahve der Vater?) zur Heimat zu bringen. — 44, 1 ff. erinnert Israel-Jakob wieder liebevoll daran, daß Jahve, sein Schöpfer, ihm ja „von Kind auf" geholfen hat. מבטן (so auch v. 24) führt momentan eine ganz persönliche Vorstellung ein. Wird das Volk Israel-Jakob als Einzelperson dargestellt, dann ist die frühere Zeit seine Kinderzeit gewesen, und es gab auch einmal einen Zeitpunkt, wo es מבטן hervorkam; natürlich wird auf die „Mutter" nicht reflektiert; es sind das alles lebhafte, aber nur im Vorübereilen gezogene Konsequenzen der Personifikation. Das Attribut עבדי steht hier inhaltlich dem בחרתי בו gleich. Was es eigentlich bedeutet, darüber läßt uns der Prophet völlig im Unklaren. Ihn interessiert der Begriff hier nur nach der Seite des besonders nahen Verhältnisses Israels zu Jahwe — alles andre findet erst in den Ebed-Jahve-Stücken Ausdruck. Unsre Stelle könnte gegenüber Duhms Auslegung S. 278 viel eher auf die Anschauung führen: die andern Völker sind jedes ihres (obersten) Gottes „Knecht", Israel ist der Jahves. Aber der Prophet verrät nirgends, daß er die andern Völker als עבד ihres Gottes denkt, ebensowenig, daß er sie als עבדים Jahves denkt, unter denen allein Israel עבדו ist. — v. 3 führt ein völlig anderes Bild ein — eine Allegorie zugleich mit ihrer Deutung: נזלים

מים — — רוחי — ברכתי, צמא (oder צמאה?) — יבשה — זרעך — צאצאיך, wobei das letzte צאצאים — das noch bedeutend mehr Bildlichkeit enthält als זרע — Israel-Jakob als Baum denkt, dessen Schößlinge seine Nachkommen darstellen (cf. Rom. 11, 16. 17 ff.). v. 4 fährt im Bilde des Baums fort und macht das bildliche צמח wieder mit zwei Bildern aus dem Pflanzenreich deutlich, כבין מים und כערבים על יבלי מים חציר, während 5 das Bild verläßt und eigentlich redet. Jahve verheißt durch Ausgießung seines Geistes, der auch physisch wunderbar befruchtend und belebend wirkt, Israel reiche und auf ihr Volk und seinen Gott wieder stolze Nachkommenschaft. Diese Verheißung tritt ohne weitere Vermittelung neben die der Wiederherstellung durch Rückkehr der Zerstreuten c. 43. — Das Bild von Jahve als מלך ישראל v. 6 faßt Israel kaum als Person, wie Zion 52, 7. — In Herrscherstellung scheint Israel 45, 14 ff. (es sind wohl maskulinische Suffixe zu lesen — Duhm) gedacht (ישתחוו — יתפללו). Und doch verrät בך wieder, daß das „Volk" hinter der Person steht. Die reichen und mächtigen Weltvölker nahen ihm demütig als Sklaven mit ihren Schätzen (wofür kurz diese selbst genannt sind und erst mit סבאים kommen die Personen). Ob Cyrus ihnen die Fesseln anlegt, ist nicht gesagt. — 48, 17 f.[1] zeigt Jahve als Lehrer und Leiter, Erzieher des jungen Israel; die Personifikation ist dennoch nicht stark; erst 19 scheint sie energischer zu werden, wo wieder זרע und צאצאים auftreten: ist Israel der Königssohn oder der junge König, der Salomo gleich durch Gehorsam gegen seines (göttlichen) Erziehers Gebot märchenhaftes Glück und große Nachkommenschaft erlangen soll?

Man sieht überall, wie die Gewohnheit bildlicher Redeweise

[1] Über die Bedenken gegen diesen Abschnitt (17—19) vgl. Duhm 338f.

die Energie der Personifikation und die Plastik des einzelnen Bildes schwächt. Kaum taucht eins auf, so zerfließt es wieder und die ewig bewegliche Welle der Phantasie gestaltet ein neues, um das halb gestaltete gleich mit einer neuen Welle zu durchkreuzen. Was die sittlich-religiöse Beurteilung betrifft, so ist Israel-Jakob zwar sehr stark als sündig bezeichnet, aber trotzdem unverdient mißhandelt, und darum Gegenstand der innigsten, überströmenden mitleidigen Liebe Jahves; es wird ihr immer mehr zum Ideal.

2. Hiermit verlassen wir wesentlich den Bereich der Personifikation und gehen über zu den Stücken, in denen das Volk in der 2. Person Pluralis angeredet ist, die also immer noch mit den Personen operieren. Deutlich das ganze Volk der Exulanten reden die Stellen an: ihr Same Jakobs (45, 19), ihr, Haus Jakob, ihr, ganzer Überrest vom Haus Israel (46, 3). Sie sind Jahve aufgeladen, von ihm getragen מני בטן, מני רחם — im Gegensatz zu den von ihren Verehrern getragenen Götzen. An die Personifikation „Israel" wird בטן und רחם kaum erinnern.[1] Der Ausdruck denkt auch kaum an die vielen einzelnen Mütter, ebensowenig als זקנה und שיבה ersteres oder letzteres tun.[2] Das Bild dient nur als Schema für den Gedanken: von Anfang an bis in alle Ewigkeit (Duhm). Jahve sagt ihnen seine stets erwiesene treue Hülfe für immer zu. Er hat ja nicht zu ihnen gesagt: תהו בקשוני (45, 19). Vielmehr soll כל זרע ישראל in Jahve triumphieren und sich rühmen (nämlich über die Heiden und ihre Götter — das Bild des Prozesses liegt wieder vor 45, 20 ff. 45, 25.) — 48, 1 bezeichnet diese „ihr" wiederum als בית יעקב, die sich nennen mit dem Namen Israel und aus dem Leib (ממעי) Judas gekommen sind, die beim Namen Jahves schwören und den Gott Israels rühmen, לא באמת ולא

1 Anders Smend ZAW 8 (1888) S. 66.

2 Beides geschieht ψ 71, 6. 18.

בצדקה, sich nach der heiligen Stadt nennen und auf den Gott Israels sich stützen. Wie viel davon ursprünglich ist, ist schwer zu sagen. Das לא באמת ולא בצדקה[1] würde von dem unaufrichtigen, unlautern Verhalten reden, das im Folgenden Israel nachgesagt ist. Auch diese Worte machen sich an dieser Stelle sehr fragwürdig und das כי bleibt anstößig, wie man sich auch drehen und wenden mag.

Die „ihr" in der Anrede am Beginn eines neuen Abschnittes treten wieder 51, 1. 7 auf, parallel mit עמי (לאומי??). Man streitet darüber, ob sie hier die Gesamtheit des Volks oder nur einen frommen Teil begreifen. Wäre letzteres der Fall, so müßten die Stücke doch irgend welche Antithesen enthalten oder andeuten, die auf ein verschiedenes Schicksal beider Gruppen je nach ihrem Verhalten zu Jahve schließen ließen. Davon ist aber nicht die Rede. So wenig deutlich uns die Situation ist, so gewiß sind die Verheißungen durchweg solche, die an das Volk gegenüber der Heidennot gerichtet sind und danach wird auch v. 7 zu verstehen sein. Auf jeden Fall ist das Gottesvolk a potiori gemeint.[2] Der Prophet läßt sich nicht stören durch die zahlreichen Kleingläubigen, Zweifler, Abgefallenen, er will es mit dem Volk zu tun haben, wie er es haben will und wie es sein soll und sein wird. Da sieht er auf die רדפי צדק מבקשי יהוה, ידעי צדק; die sind ihm עמי, — עם תורתי בלבם. Er will keine Gruppen oder Parteien kennzeichnen, er appelliert an das Volk in seinen Besten. — Die „ihr" werden daran erinnert, daß der Glaube, der ihnen zu schwer dünkt, schon in ihren Ahnen Abraham und Sarah seinen Segen bewährt hat. Auch jetzt trägt er seinen Lohn davon: Jahves Restauration, Völkergericht, ewiges Heil[3] über der vergehenden Erd- und

[1] Wenn es nicht Frage ist — vgl. Duhm!

[2] So auch Roy S. 5 f.

[3] Vgl. aber z. Näheren Giesebrecht 175 ff.

Himmelswelt und den vergänglichen Feinden. Der Anfang ist das נחם (v. 3 — 40, 1), wie auch v. 12 Jahve מנחמכם heißt.[1]

Nehmen wir 48, 1 Schluß u. ff. aus, so sind die „ihr" in diesen Stellen durchweg Objekte des Trostes, der liebenden Ermunterung bezw. Warnung — der Sünde wird nicht oder kaum gedacht (denn 46, 8 פשעים ist unsicher).

Eben dies sagt auch 46, 12, falls אבדי zu lesen ist und die רחקים מצדקה zu verstehen sind als solche, die das heilschaffende Walten Jahves noch fern glauben. 43, 9; 44, 8 führt wieder in das bekannte Bild des Prozesses. Die „ihr" sind hier schon deutlich das Volk (עם 43, 8 cf. unten). Es handelt sich um Zeugen für früher ausgesprochene und erfüllte Weissagungen Jahves bezw. der Heidengötter. Jahves Zeugen sind die „ihr". Von diesen „ihr" wird nun aber auch gesagt. daß sie עבְדי (oder עבָדי? Cheyne) sind — denn als Prädikatsnomen und nicht als 2. Subjekt wird עבדי gefaßt werden müssen gerade wegen der Fortsetzung למען usw., auch wenn man dann eher בחרתיו erwartete. Indem Jahve die „ihr" zu עדים (עבדים?) macht, bezw. gemacht hat, hat er sie in die Lage versetzt, an ihn und seine alleinige Gottheit und Allmacht zu glauben. Wenn der Text richtig ist, so wäre dies die einzige Stelle, die auf die Vorstellung führte: Israel ist Jahves (Zeuge und) Knecht, die Heiden die (nichts bezeugen könnenden Zeugen und) Knechte ihrer Götter. Aber der Prophet verstattet dieser Reflexion kaum Spielraum und geht auf den Sinn des Ebednamens hier nicht eigentlich ein, wie überall außerhalb der Ebed-Jahve-Stücke. In 44, 8 klingt unsre Stelle noch kurz nach. — 48, 20; 52, 11. 12 erscheinen die „ihr" noch einmal deutlich als die zur Heimkehr, zur fröhlichen, heilig-festlichen

[1] Wenn nicht LXX mit ihrem σε im Recht ist.

Heimkehr, dem neuen größeren Exodus aufgeforderten Exulanten, klar identifiziert mit dem עבדו יעקב (48, 20), und 55, 11 gibt ihnen die wunderbarsten Verheißungen über die Art des Heimzugs mit auf den Weg. Das ganze c. 55 endlich wendet sich (anknüpfend an 41, 17ff. — s. u.) an das Volk, speziell in seinen Empfänglichen — den Durstigen und Brotlosen (לחם v. 1)[1] — um es zum Zugreifen zu Gottes bereitgehaltenen und noch kommenden Gaben (äußerlichen und innerlichen — vgl. Duhm 385) zu bewegen. Es ist das letzte Rückkehrkapitel (v. 11) und darum für unser Gefühl immer wieder zu Dtjs. gravitierend, auch sehr wohl zu 54 passend; inwieweit der Eindruck recht hat, es beginne hier schon der Ton, der sich von 56 an fortspinnt, bedarf noch einer sehr ernsten, umfassenden Untersuchung.

Sämtliche „ihr"-Stellen haben durchweg die optimistische Stimmung, die fast überall Dtjss Urteil über Israel charakterisiert: ermutigende Mahnung, liebevolle Warnung, überquellender Trost und enthusiastische Hoffnung — von Sünde, Schuld in den intakten Stücken kein Wort.

3. Anzuschließen sind hier ein paar Stellen, die in der 3. p. pl. von Israel reden, z. T. wieder im Bild. Da ist nur 42, 24b ein Stück, das stark von Israels Sünde redet. (יי זו) חטאו לו[2] ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו. Wie schwer aber die Bedenken gegen den jetzigen Kontext dieser ganzen Stelle sind, ist oben schon berührt worden. — 49, 9 (אשר בחשך — אסורים), wenn nicht zum E.-J.-Stück gehörig, würde deutlich — und doch wohl wieder in speziellem Bild (Gefängnis!) — vom Exil reden und den bildlich als Gefangene vorgestellten Exulanten Freiheit und Tageslicht verheißen. — 42, 16 ist von עורים die Rede, die Jahve auf

[1] Oder hat Duhm recht: אין לו כח? Der Vers ist unheilbar verwirrt.

[2] Statt חטאנו; LXX ἡμάρτοσαν.

Wegen führen will, die sie nicht kennen — heim, in einer den alten Exodus überbietenden Weise. Man wird sofort an die עינים עורות v. 7 erinnert. 43, 8 werden החרשים ואזנים למו vors forum dei gerufen. Unter Berücksichtigung von v. 18ff. 43, 9ff. wird man unter der Blindheit und Taubheit nicht das Unglück Israels zu verstehen haben (cf. עִוֵּר!!), sondern die — vom Propheten auch keineswegs ausgesprochen als Sünde beurteilte, sondern einfach hingenommene — Tatsache, daß Israel aus der bisherigen Führung Gottes, speziell seinen früher verkündigten und schon erfüllten Weissagungen, nicht das Vertrauen zu seinen Heilsverheißungen entnimmt, sondern mutloser Trauer sich ergeben und vergessen hat, daß es ein lebendiger Zeuge des einen wahren Gottes ist und — sein soll. מחשך hat mit עורים kaum innern Zusammenhang; es steht parallel den Gefahren der Heimkehr 43, 2 und erinnert an den alten Exodus. Die Stelle redet vom unglücklichen, verzagenden Israel. Ebenso 18: jetzt gibts was für die zu sehen und zu hören, die sich nur aus der dumpfen Verzweiflung ermannen und Augen und Ohren auftun wollen. 18ff. zeigt wieder deutlich, wie 43, 8ff., daß die „ihr" („sie"), der עם, der עבד ein und dieselbe Größe sind. — 45, 9ff. wendet sich auch an die „ihr", die verzweifeln wollen: laßt mich nur machen, den „Töpfer" Israels und den, der die Welt gemacht hat und die Geschichte auch jetzt lenkt. Die „ihr" machen es, wie v. 10 sagt. Damit tun sie etwas ähnliches, als wenn der Ton sich in der v. 9b bezeichneten Weise gegen seinen Bildner auflehnen wollte. Aber auch hier für all das v. 9a charakterisierte Wesen nur ein kurzes הוי. — Ein andres Bild für Israels traurige Situation wendet 41, 17 an. Vorgestellt sind עניים und אביונים, die in der Wüste (מדבר, ארץ ציה, näher charakterisiert durch שפיים und בקעות) verdurstend nach Wasser suchen. Jahve will die Wüste für

sie zu einem in wunderbar reicher Vegetation prangenden, wasserreichen Land umwandeln. — 55, 1 knüpft an dies Motiv noch einmal an. Wie bemerkenswert: kein bitteres Wort oder auch nur leise rügende Erinnerung an eine Verschuldung, die dieses Verirrtsein zur Folge hatte — nichts als wärmstes Mitleid. — Verwandt ist das Bild, das 40, 11 und 49, 9b. 10 einführt: Israel Jahves Herde (40, 11 vom Vergleich — כְּ — sofort in die Allegorie übergehend), die er in rührender Sorgfalt als guter Hirte (heim-)führt. 49, 9b. 10 ist es die aus dem einschließenden Pferch zu freiem, ungebundenem Weiden hinausgeschickte Herde, die keinen Hunger und Durst und andre Schädlichkeiten des Steppenklimas zu erdulden hat, weil ihr מרחם sie selbst führt und zum Wasser leitet. Sämtliche Bilder beziehen sich auf den neuen Exodus, mag auch 41, 17 ff. 49, 9 f. hinübergleiten in den Gedanken der „Führung" des Volks durch Jahve überhaupt.

Wie sehr der Gedanke an das „neue Reich" den Propheten erfüllt, zeigt das mehrfache מֶלֶךְ, von Jahve gebraucht: 41, 21 מלך יעקב, 44, 6 מלך ישראל, 43, 15 מלככם (s. o. S. 135) — Auch in diesen Stellen, soweit sie sicher sind, redet nur Mitleid und Hoffnung.

4. Endlich seien noch die Stellen genannt, in denen vom עם die Rede ist.[1] 42, 22 (עם בזוז ושסוי) ist oben behandelt. Woher dies Unglück des Volks kommt, sagt auch 47, 6 sehr deutlich: קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך. Natürlich zürnt Jahve um Sünde willen; aber charakteristischer Weise wird der Grund nicht genannt, dagegen sofort dem Gedanken von 40, 2 gemäß betont, wie Babel seine Strafbefugnis überschritten hat: לא שמת להם רחמים על זקן הכבדת עלך מאד. Auch daß Israel עם עור ועינים יש ist (45, 8), wird

[1] 40, 7 kommt nicht in Betracht.

an der betr. Stelle nicht in Beziehung zu seiner Sünde gesetzt vgl. oben. Vielmehr steht עמי von vornherein unter dem Motto: נחמו נחמו 40, 1, vgl. weiter 49, 13 נחם יהוה עמו, wo das עניו ירחם in Verbindung mit 41, 17ff. zeigt, daß die עניים das Volk selbst sind, das Volk, wie es dem Propheten vor Augen steht (53!!). Es ist עם זו יצרתי לי 43, 21 (wenn ursprünglich!) und trotz allen schwankenden oder treulosen Gliedern עמי (לאמי?), עם תורתי בלבם 51, 4. 7. Überall ein geflissentliches Zurückschieben der Sünde und Schuld und ein fast überreichliches Hervorkehren der Liebe und Hülfe Jahves für „sein Volk".

Hiermit sind im wesentlichen Deuterojesajas Aussagen über den Hauptadressaten seiner Predigt, gruppiert unter dem Gesichtspunkt ihrer bildlichen bezw. unbildlichen Vorstellungsform und geprüft auf den Gesichtspunkt ihrer Beurteilung des Volkes, besprochen.

Fassen wir zusammen, was sich nach dieser Darstellung inbetreff des sittlich-religiösen Urteils Deuterojesajas über Israel ergibt, so dürfen wir sagen: so wenig der Zion-Jerusalem-Kreis Israels Sünde irgendwie leugnet, so offen er sie voraussetzt, so wenig spricht er breit und angelegentlich davon (es sind nur die Stellen 40, 2; 50, 1; 51, 17. 20; 54, 8. 9). Sie verschwindet ihm völlig unter dem, was jetzt gilt: Mitleid, Trost, Erlösung, Herrlichkeit. Stärker, ja hier und da hart und kraß, betont der Israel-Jakob-Kreis Israels Sündigkeit. Allerdings sind die beiden Hauptstellen 42, 18—25 und c. 48 passim in ihren Einzelheiten kritisch sehr anfechtbar. Aber das unbezweifelbare Stück 43, 22—28 geht fast aus demselben Ton; 44, 22 und 47, 6 sind nur Nachklänge davon. Man könnte fast sagen: der Zion-Jerusalem-Kreis setzt überall Israels Sünde nur voraus (durch das

ganze Bild); der Israel-Jakob-Kreis betont an den genannten drei Stellen stark seine Sündhaftigkeit, aber an allen übrigen reflektiert er gar nicht darauf; letzteres ist im Vorhergehenden überall bemerkt worden. Wie der Unterschied sich erklären könnte, ist oben gesagt worden (S. 276 ff.).

Von sittlicher Umwandlung als Bedingung des neuen Heils ist fast nirgends ausdrücklich die Rede (48, 17 ff.? 51, 7): Israel hat gebüßt, gelitten — nun kommt das Heil. Das weist uns immer wieder auf die Wurzel, aus der gleichzeitig der Ebed-Gedanke in der Gestalt der Ebed-Jahve-Stücke entsprungen ist: Jahve hat Israel eben erwählt, zum Ebed bestimmt, es soll sein Zeuge sein. Tritt eben darum in der Betrachtung des jetzigen Israel in jenen beiden Kreisen die Sünde so sehr zurück hinter dem Heil und der Herrlichkeit, so konnte sie bei unserm Enthusiasten und Optimisten auch in der Betrachtung des früheren Israel in der Ebed-Gestalt der Ebed-Jahve-Stücke zurücktreten, ja verschwinden. Vom Zweck aus ist diese Gestalt entworfen; so sollte und soll Israel sein als Ebed Jahves —: ja, „ist es als Ebed Jahves nicht so gewesen?" Das ist Deuterojesajas Logik. Wer ihn in seiner Darstellung Israels verfolgt hat, der empfindet keinen Sprung mehr bis hierhin. Andrerseits ist oben gezeigt worden, wie Deuterojesaja die Ebed-Jahve-Stücke geradezu als unentbehrliche Ergänzung fordert. Über ihre innere und äußere enge Verwandtschaft mit ihm habe ich hier nicht zu reden; ich hätte noch hinreichendes Material beizubringen.

Wird man mit der Zeit sich gewöhnen, einen so wenig mit moderner Logik arbeitenden, so ungeheuer beweglichen und enthusiastischen Dichter mit all seinen originellen kleinen und großen Formen und Gedanken erst zu begreifen, bestehen zu lassen und zu genießen, ehe man ihm nach unserm logischen Lineal das Bereich seiner Möglich-

keiten beschneidet? Wird man, statt um zweier gewiß nicht leicht zu nehmender Schwierigkeiten willen (der reine Ebed — das sündige Israel; die Arbeit des Ebed an Israel) ihm klaffende Wunden zu schlagen, die noch keiner wirklich geheilt hat, vielleicht gerade in dem, was uns unmöglicher Widerspruch dünkt, seine Tiefe und Größe verstehen lernen? Und sollte nicht der oben (S. 273ff.) skizzierte Gedanke dazu den Weg weisen?

Nachschrift.

Mit der lehrreichen und verdienstvollen Schrift von Henri Roy (s. o.) mich näher auseinanderzusetzen, verbietet mir der Raum. Gegen seinen Versuch, für die Stücke 42, 1—7. 49, 1—13. 50, 4—51, 8. 52, 12—53, 12 eine ganz andre geschichtliche Situation nachzuweisen, als Jes. 40—55 sie sonst voraussetzt, spricht m. E. Folgendes: Das ganze im ersten und den beiden letzten dieser Stücke durchgeführte Bild bringt es mit sich, daß „nichts von Kriegen oder großen Umwälzungen im Völkerleben", daß kein Strafgericht über die Völker usw. erwähnt wird. Roy selbst findet, daß der geschichtliche Hintergrund sich kaum in den allgemeinsten Umrissen erkennen läßt. Beide Umstände widerraten eine Scheidung. Darf man ferner die S. 11 genannten Einzelzüge in der empirischen Wirklichkeit der Geschichte Israels suchen? Muß man sie nicht in ihrer geschichtsphilosophisch erschauten Idealität belassen? So schaut der Dichter mit dem Seherblick Israels wahre Geschichte, die innere, die nie so direkt aus der äußeren interpretiert werden darf und konnte. In den übrigen Stücken von 40—55 dagegen schimmert viel mehr die empirische Geschichte durch, leider eben nicht so klar, daß man überall ein deutliches Bild gewönne. — Dem Abschnitt über Israels Sünde möchte ich

einfach meine Ausführungen zur Seite stellen. — Am schwächsten ist der Versuch, den „Ergänzer" begreiflich zu machen. Vor allem Sprache und Stil weisen immer wieder auf Dtjs. selbst; ein „Ergänzer" hätte auch nicht so ohne Überleitung eingefügt. — Es steht eben so viel Meinung gegen Meinung in unsrer Frage (vgl. S. 40). Mich führt jede neue Überlegung immer wieder zur Überzeugung, daß genaue Erfassung und Unterscheidung der einzelnen Bilderkomplexe die Hauptschwierigkeiten hebt. Auch das Bilderschema der E.-J.-Stücke, in dem wir uns im Volks (Dorf- oder Stadt)-Leben befinden, bedürfte einer Einzelanalyse in obiger Art. Die letzte Frage bleibt ja schließlich immer, ob man Dtjs. eine solche Abwechslung der Betrachtung und Beurteilung zutrauen — um nicht zu sagen: erlauben will. — Daß כמלאכי אשלח 42, 19 in LXX nicht ganz fehlt (so Roy S. 40), darüber vgl. oben S. 124 Anm. Die Rezension von Giesebrecht ThLZ. 1904, No. 1 habe ich leider noch nicht erhalten können.

Die Datierung des Dekalogs

von

G. Wildeboer.

In dieser Zeitschrift, 24. Jahrg. 1904, S. 17ff. hat Professor Matthes versucht, seine Festsetzung des 7. Jahrhunderts als der Zeit der Abfassung des Dekalogs aufrecht zu erhalten. Wie wir es von ihm gewohnt sind, ist er aufrichtig bestrebt, den gegnerischen Ansichten gerecht zu werden. Einerseits wendet er sich hauptsächlich gegen Eerdmans, andererseits auch gegen mich. Mir stimmt er darin unbedingt bei, daß dem Dekalog eine hohe religiös-sittliche Bedeutung zuzuschreiben sei. Aber eben darum ist er geneigt, denselben nicht in die mosaische Periode zu setzen, sondern in eine viel spätere Periode der israelitischen Religionsgeschichte. Er gilt ihm als ein „compendium legis". „Er resumire" — wie Kuenen es 1887 als möglich hinstellte — „was die Jahwepropheten schon ausgesprochen hätten". Den Schriftsteller des Dekalogs „mache man zum Zeitgenossen Manasses".

Doch werden wir Prof. Matthes nicht gerecht, wenn wir sagen, daß er für diese Datierung aus dogmatischen oder religionsgeschichtlichen Gründen eintritt. Seine Argumentation ist eben darum so interessant und anziehend, weil er hauptsächlich mit geschichtlichen Beweisen operiert. Matthes urteilt, daß der Dekalog nicht „den Stempel jenes [d. h. des mosaischen] Zeitalters an sich trage, sondern den des königlich-prophetischen in Juda". „Dies geht m.

E." — so schreibt er — „hervor aus der nationalen Lage, in der er wurzelt; aus der Sprache, in der er verfaßt ist; aus dem sozialen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Zustande, den er zur Voraussetzung hat". Über diese drei Argumentenreihen will ich einige kurze Bemerkungen machen.

1. Die nationale Lage. Matthes findet bei Eerdmans einen Widerspruch. Auf S. 33 seiner Abhandlung schrieb Eerdmans: „Wir wissen, daß die Stämme, nachdem sie sich in Kanaan angesiedelt hatten, keine Einheit bildeten". Und S. 32 schreibt er: „Seit der Wüstenzeit ist Jahwe der Gott Israels, d. h. des Ganzen, der Nation; das ist das einstimmige Zeugnis der israelitischen Literatur". Eerdmans hätte sich m. E. klarer und genauer aussprechen können. Doch glaube ich, daß der Widerspruch bei E. nicht so absolut ist, wie Matthes meint. Die Einheit des Volkes Israel war im Anfang in Kanaan nicht so fest und so konsolidiert wie nachher in der Königszeit. Aber eine gewisse Einheit, eine Verbindung der Stämme, wenn nicht aller so doch der vornehmsten, ist doch für den Wüstenzug und die Eroberung geschichtlich bezeugt. Alle Schichten der pentateuchischen Tradition, sowie die Propheten des 8. Jahrhunderts weisen darauf hin. Mag auch nach den ersten Eroberungskriegen die Vereinigung der Stämme wieder locker geworden sein, es geht doch nicht an, den Stämmebund ganz zu leugnen. Man könnte ebensogut die Geschichtlichkeit des davidisch-salomonischen Reiches bestreiten, weil der größte Teil der Königsperiode nur eine Spaltung in Efraim und Juda kennt. Und hat es in der Wüste einen Stämmebund der Benê-Israel gegeben — so kann es gar nicht Wunder nehmen, daß damals ein knappes Gesetz von zehn Worten gegeben wurde, hauptsächlich um die Verpflichtungen des Bundes der Stämme unter einander

und die Verpflichtungen diese Stämmen ihrem Gott gegenüber zu verzeichnen.

2. Die Sprache und die Schrift des Dekalogs. „Seine Sprache ist die der prophetisch-königlichen Zeit." „Hebräisch ist Kanaanäisch, die von den Kanaanäern entlehnte Sprache". Wäre der Dekalog mosaisch, so müsste das Gesetz in südsemitischer oder arabischer Mundart verfaßt sein. „In Arabia Petraea haben die Stämme natürlich einen arabischen Dialekt gesprochen; vor ihrem Eintritt und Wohnen in Kanaan selbst kein Wort hebräisch verstanden".

Von der Geschichte der hebräischen Sprache überhaupt, besonders von der ältesten Periode dieser Geschichte wissen wir recht wenig. Und den Dialekt von Nomadenstämmen der Sinaiwüste im 13. Jahrhundert v. Chr. zu bestimmen, sie mögen mehr nördlich gewohnt haben, wie der Jahvist will, oder mehr südlich, wie die jüngeren Quellen die Sache darstellen, ist ungemein schwer. Doch glaube ich, daß man hier eins nicht vergessen darf: die israelitische Vorgeschichte meldet auch, daß diese Stämme, aus Aram stammend (Deut. 26, 5), vor ihrem Aufenthalt in Gosen schon in Kanaan herumgeirrt waren. Und als sie unter Moses Führung in der Sinaiwüste verkehrten, wohnten vielleicht schon viele ihrer Brüder (besonders Teile der Lea- und Zilpa-Stämme) in Kanaan. Mit diesen kanaanäischen Brüdern standen sie doch wohl in Beziehung. Sollte ihr Dialekt sich nicht mehr dem Kanaanäischen als dem Arabischen genähert haben?[1]

3. Die sozialen Verhältnisse. Matthes stimmt zu, daß spätere soziale Verhältnisse besonders in den längeren

[1] Es ist doch bemerkenswert, daß die israelitischen Eindringlinge niemals im Verkehr mit den Kanaanitern einen Dolmetscher brauchen.

Geboten vorkommen. Diese längeren Gebote enthalten jedoch keine [speziell deuteronomischen] Zusätze, das ganze Gesetz der Zehn Worte gilt ihm als deuteronomisch. Ohne diese Zusätze würde manches Gebot unverständlich sein! Z. B. „Gedenkt des Sabbathtages". „So blieb die Frage zu beantworten: auf welche Weise muß er gehalten werden? Fehlte die Vorschrift der Ruhe, so war mit dem Gebote nichts Wesentliches beabsichtigt noch erreicht".

Ich glaube nicht, daß man bei der Voraussetzung von den deuteronomischen oder priesterlichen Zusätzen, anzunehmen braucht, daß z. B. das 4. Gebot ursprünglich so außerordentlich kurz gewesen wäre, wie Matthes es formuliert. Es kann doch auch diese Form gehabt haben: „Gedenkt des Sabbaths um denselben zu heiligen" (oder: denselben heiligend) d. h. ihn zu Ehren Jahwes von den anderen Tagen der Woche absondernd.

Nur, wenn man annimmt, daß ursprünglich auch die längeren Gebote so kurz oder fast so kurz waren wie das 6., 7., 8. und 9., versteht man, wie es gekommen ist, daß das Sabbathgebot in Ex. 20 und Deut 5 verschiedenartig motiviert ist. Wäre die Motivierung ursprünglich, so würde es nicht zu erklären sein, wie man in einem so feierlichen Gesetz dazu gekommen sein sollte, dieselbe zu ändern.

Und daß der Dekalog, selbst mit gewissen Zusätzen, älter ist als Deuteronomium, erhellt aus dem folgenden. Deut. 24, 16 heißt es: „Nicht sollen Väter samt den Kindern hingerichtet werden, und Kinder sollen nicht samt den Vätern hingerichtet werden; es darf einer nur wegen seiner eigenen Schuld hingerichtet werden". Bekanntlich spricht sich hier der Individualismus, der im 7. Jahrhundert aufkommt (Jeremia 31, 29. 30, Ezechiel 18, 2) deutlich aus. Und dasselbe finden wir auch bei einem der jüngeren Herausgeber des Gesetzes, in Deut. 7, 10: „aber seinem Hasser vergilt er es an der

eigenen Person durch Vernichtung, ohne seinem Hasser Aufschub (der Strafe) zu gewähren; an seiner eigenen Person vergilt er ihm". So scharf möglich wird hier der starre Individualismus gelehrt, während doch in Deut. 5, 9 aus Ex. 20, 5.6 unverändert herübergenommen ist: „ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der Verschuldung der Väter an Kindern, Enkeln und Urenkeln derer heimsucht, die mich hassen". Die antike Betrachtungsweise, welche von der Solidarität der Geschlechter ausgeht, konnte also einer der jüngsten Herausgeber des deuteronomischen Gesetzes in dem allbekannten, alten Gesetze nicht abändern, wiewohl sie schnurstracks den Gedanken des Buches selbst und seinen eigenen Ideen widersprach.

Es findet sich vieles in Matthes' anregender Untersuchung, womit wir uns gerne auseinandersetzen möchten. Nur noch eine Bemerkung zum Schluß. Ich möchte noch immer Gewicht darauf legen, daß die Vorstellung des am Sinai Geschehenen in Deut. 5 nicht Fantasie sein kann. Wie Kuenen richtig verstanden hat, muß die vor-deuteronomische Überlieferung die Vorstellung enthalten haben, daß nur ein Dekalog am Sinai gegeben sei, und daß erst am Ende des Wüstenaufenthalts soziale und andere Gesetze von Mose erlassen seien, deren Inhalt er von Jahwe auf dem Sinai vernommen habe. Ich glaube noch immer, daß wenn man sich in diese Vorstellung gründlich hineindenkt, man auch von literarisch-kritischer Seite dazu kommen wird, den Dekalog wenigstens als ein uraltes, bekanntes Denkmal in der vor-deuteronomischen Tradition anzusehen (vgl. meine Literatur des A. T. § 1, Anm. 3).

Groningen, Mai 1904.

Zur Zahl der biblischen Völker.

Von Samuel Poznański.

Dieses Thema war der Gegenstand zweier Abhandlungen von Samuel Krauß in dieser Zeitschrift (XIX, 1—14; XX, 38—43), und unterdessen hat auch der Altmeister Steinschneider in der ZDMG LVII (1903,) S. 474 ff. Nachträge geliefert zu seinem vor mehr als einem halben Jahrhundert in derselben Zeitschrift (Bd. IV, 1850, S. 145 ff.) erschienenen Aufsatz über die kanonischen Zahlen 70—73, in dem obiges Thema ebenfalls behandelt wird. Sowohl Steinschneider als auch Krauß kennen nur Stellen der talmudisch-midraschischen Literatur, in der die Zahl der Völker, und demgemäß auch die der Sprachen, als 70 angegeben wird, im Gegensatz zu christlichen Autoren, die 72 Völker, und demgemäß auch 72 Sprachen, zählen. Nach Krauß ist sogar die Zahl 70 in dieser Hinsicht in der jüdischen Literatur zum Axiom geworden. Es ist nun interessant festzustellen, daß in einer jüngst bekannt gewordenen midraschischen Quelle dieses Axiom durchbrochen wird, indem hier die Zahl der Völker als 60, die der Sprachen dagegen als 72 angegeben wird. Diese Quelle ist der in Jemen, wahrscheinlich im XIV. Jahrh. entstandene Midrasch Haggadol, ein dem Jalkut ähnliches Sammelwerk, von dem der erste Band zur Genesis unlängst in der prachtvoll ausgestatteten Edition Schechter's (Cambridge 1902) erschienen

ist. Hier wird nun zu Gen. X,I (col. 178) in Anschluß an den Vers Hohel. VI,8: Sechzig gibt es Königinnen, achtzig Kebsweiber und Mädchen ohne Zahl, Folgendes ausgeführt:

Sechzig Königinnen das sind die sechzig Völker: Magog, Madaj, Tubal, Meschech, Tiras, Aschkenaz, Rifat, Togarma, Elischa, Tarschisch, Kittim, Dodanim, Put, Kanaan, Seba, Chavila, Sabta, Sabteka, Scheba, Dedan, Ludim, Anamim, Lehabim, Patrusim, Kasluchim, Pelischtim, Kaftorim, Ṣidon, Chet, Jebusi, Emori, Girgaschi, Chivi, Arki, Sini, Arodi, Ṣemari, Chamati, Elam, Aschschur, Arpakschad, Lud, Uṣ, Chul, Geter, Masch, Almodad, Schelef, Chaṣarmavet, Jerach, Hadoram, Uzzal, Dikla, Obal, Abimael, Scheba, Ofir, Chavila und Jobab. Sollte dir jemand sagen, es gäbe 70 Völker, so antworte ihm[1]: die zehn Väter[völker] können nicht mitgezählt werden[2], nämlich: Jefet, Gomer, Javan, Cham, Kusch, Ra'ema, Miṣrajim, Schem, Aram und Joktan[3].

---

[1] ואם אמר לך אדם הן שבעים אומות אמור לו וכו׳. Eine ähnliche Wendung inbetreff der Zahl der biblischen Völker findet sich auch in Abraham bar Chija's handschriftlichem Megillat ha-Megalle (mitgeteilt im Original bei Neubauer, Sammelband d. Vereins Mekize Nirdamim IV,10 und in Übersetzung bei Steinschneider, ZDMG LVII, 477): ואם תאמר הם ע״ב אומה כדברי חכמי נו״ם . . . אומר לך וכו׳ „Wenn du meinst, es gäbe 72 Völker, wie dies die christlichen Gelehrten behaupten . . . . so antworte ich usw.“ Vgl. über die genannte Schrift Abraham's Guttmann, MGWJ XLVII (1903), 446 ff.

[2] Der Verfasser ist aber insofern inkonsequent, als er auch Kanaan, der doch ebenfalls zu den Vätern gehört, mitzählt. Dies geschah aber nicht wie Schechter z. St. annimmt, weil Kanaan überall im Pentateuch als besonderes Volk angesehen wird, sondern weil er ihn bei der weiter unten anzuführenden Zwölfzahl der kanaanäischen Stämme nicht entbehren konnte.

[3] Die 80 Kebsweiber sind nach den weiteren Ausführungen des Midrasch die später hinzugekommenen Völker, wie z. B. die Söhne Ketura's, die Söhne Ismael's, die Söhne Nachor's, Ammon, Moab usw., die insgesammt 80 ausmachen. In diesem Sinne sind auch die 140 Völker zu verstehen von denen der Tannait Elieser b. Jose ha-Gelili spricht (Sifrê Deut. § 311. fol. 134b ed. Friedmann: ר׳ אליעזר בנו . יצב גבולות עמים

Wollte man demnach nach dem Midrasch Haggadol 70 Völker herausbekommen, so müßte man die 10 Vätervölker hinzufügen. Vergleicht man nun demgemäß die Liste des M. H. mit der in den Halachot Gedolot enthaltenen und von Krauß (XIX,6) reproduzierten, so erhalten wir folgende Unterschiede: Zunächst werden in der letzten Liste von den Vätern gezählt: Gomer, Javan, Kusch, Miṣrajim, Raʿema, Aram und Joktan, dann Nimrod und außerdem noch: Schelach, Eber und Peleg, die eigentlich in Arpakschad inbegriffen sind. Andererseits hat der M. H. die in den H. G. fehlenden zwei Völkerschaften Aschschur und Pelischtim, wiewohl beide untergeordnete Stämme sind. Es muß aber bemerkt werden, daß Aschschur Nimrod ersetzt.

In M. H. hat sich auch der von Samuel b. Meir zu Deut. XXXII,8 angeführte und bisher für unauffindbar gehaltene Midrasch (s. Krauß XIX,3) erhalten, wonach in dem genannten Vers von den 12 Stämmen Israel's, denen die Länder der 12 kanaanäischen Stämme zu Teil wurden, die Rede sei. — Es heißt da (col. 179, l. 25): ד"א למה נתייחסו להודיעך שכשחלקו את העולם נטל הקב"ה שנים עשר ארצות והניחן לישראל והן כנען וצידון ותת והיבוסי והאמרי והגרגשי והחוי והערקי והסיני והארודי והצמרי והחמתי וכן הוא אומ' בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. Samuel b. Meir und der M. H. haben wahrscheinlich aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft,

---

של רבי יוסי הגלילי אומר הרי הוא אומר ששים המה מלכות ושמנים פילגשים ששים ושמונים הרי ק"מ וכו'; vgl. auch Num. Rabba c. 9,12 und Schluß dieser Abhandlung), nur muß hier die Zahl 140 notwendiger Weise als Summe nicht von 60+80, sondern von 70+70 zu verstehen sein. An einer anderen Stelle des Midrasch Haggadol (zu XXV,23. col. 392), die wiederum aus einer anderen Quelle geflossen sein muß, heißt es, daß die Zahl der 70 Völker erst durch die Geburt von Esau und Jakob komplet wurde, also waren es ursprünglich nur 68 Völker: ושני לאמים . אמר לה שבעים אומות חסרים שנים נבראו בעולם ועכשיו יוצא[ו]ת ממך שתים שמשלימות לשבעים אומות.

denn in den von Krauß (XX,42) angeführten Stellen, in dem Fragmenten-Targum z. St. und in den Bote Midraschot ed. Wertheiner I,4 (so l. anst. 14) wird dieser Midrasch kaum angedeutet. Eher könnte man den im Sifrê (Deut. § 39, fol. 78ª ed. Friedmann) enthaltenen und ebenfalls hier im M. H. reproduzierten Ausspruch Simon b. Jochaïs heranziehen, nach dem die Israeliten 12 Länder erhalten hätten, entsprechend der Zahl der Stämme, wobei aber der Geschmack der Früchte eines jeden Landes ein verschiedener war.

Was nun die Zahl der Sprachen anbetrifft, so ist diese in einem anderen Passus des M. H. erwähnt, der vieles Interessante aber auch viele unlösbare Rätsel enthält. Zu X, 32 (col. 182) heißt es: כל המדינות שחלקו בני נח לבניהם מאה וארבעה. כל איהם תשעה וששים (ותשעים l.).כל הלשונות שנים ושבעים.כל הכתבים ששה עשר „Alle Länder, welche die Söhne Noa's ihren Nachkommen zugeteilt haben, betragen 104, alle Inseln 99, alle Sprachen 72, alle Schriften 16“. Dann werden diese Zahlen auf die einzelnen Noachiden folgendermaßen verteilt: Jefet erhielt 44 Länder, 33 Inseln, 22 Sprachen und 5 Schriften nämlich: יבוסי ורחומי וקפרקי יוני ומדי; Cham — 34 Länder, 33 Inseln, 24 Sprachen und ebenfalls 5 Schriften: פרסי אנגי אפירקי וצרדי ופקפילי; Sem endlich — 26 Länder, 33 Inseln, 26 Sprachen und 6 Schriften: מצרי הלבני אשורי עברי כשדי וגומאוכי. Schem erhielt um eine Schrift mehr als seine Brüder, und zwar die hebräische, also derjenigen Sprache in der Gott auf dem Berge Sinai geredet: שם נטל כתב אחד יתר על אחיו והוא העברי שדיבר בו הקב"ה על הר סיני.

Gehen wir nun diese Schriften im Einzelnen durch:

1. יבוסי. Von einer jebusitischen Schrift ist nichts bekannt, außerdem gehören ja die Jebusiten, als Nachkommen Kanaan's, zu den Chamiten. Wir werden aber auch noch weiter sehen, daß die Verteilung auf die drei Söhne Noa's

oft eine irrige ist, und vielleicht haben an dieser Unordnung die Kopisten schuld.

2. Noch rätselhafter ist רחומי. Man könnte geneigt sein, dafür רומי zu lesen und darunter die römische, d. h. die lateinische Schrift zu verstehen, umsomehr als Rom in der Traditionsliteratur mit dem biblischen Kittim, also mit einem Jafetiden identifiziert wird. Aber gerade von den Römern behauptet der Talmud (Aboda zara 10a usw.), sie hätten weder eine eigene Schrift noch eine eigene Sprache: שאין להם לא כתב ולא לשון (vgl. dazu Bacher, REJ XXXIII, 189; Agada d. paläst. Amsräer III. 172, n. 5).

3. קפרקי. Hier könnte man durch eine kleine Emendation קפודקאי lesen und darunter kappadokisch verstehen. Aber erstens ist von einer kappadokischen Schrift nichts bekannt und zweitens werden mit קפודקאי die Kaftorim bezeichnet, die zu den Chamiten gehören[1]. Es ist also vielleicht קפריסי zu emendiren, d. h. cypriotisch[2]. Cypern wird in späteren Quellen (wie z. B. in Saadja's Übersetzung) ebenfalls mit Kittim identifiziert[3].

4. יוני d. h. griechisch.

5. מדי d. h. medisch.

6. פרסי d. h. persisch. Der Völkername פרס kommt bekanntlich in der Bibel erst in den nachexilischen Büchern vor, doch wird im Talmud (Joma 10a) Persien mit Tiras, also mit einem Jafetiden, identifiziert, vgl. aber ob.

7. אגגי. Agagi, bedeutet gewöhnlich Amalekiter, die

---

1 Vgl. Epstein, REJ XXIV (1892), 98; Krauß, MGWJ XXXIX (1894/5), 61.

2 Die Form קפריסי für cypriotisch kommt in der Traditionsliteratur allerdings nicht vor, s. Löw bei Krauß, Lehnwörter II, s. v. קפריס (vgl. auch ib., s. v. כופרי). Über cypriotische Schrift s. Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité, 2me éd. (Paris 1895), p. 84 ff.

3 Das Fragmententargum setzt כפרוסאי d. i. Cyprier für כיני, s. MGWJ l. c. 63.

aber nach Gen. XXXVI, 12, Nachkommen Esau's also Semiten gewesen. Zu verstehen darunter ist vielleicht die nabatäische Schrift, da bekanntlich Amalekiter und Nabatäer verwandte Stämme waren. Kann man aber annehmen, daß die Quelle des M. H. etwas von dieser Verwandtschaft gewußt hat, umsomehr als im Talmud wohl von einer nabatäischen Sprache[1], aber nicht von einer nabatäischen Schrift, die Rede ist?

8. אפדרקי, d. h. אפריקי[2], wohl nordafrikanische, also berberische Schrift[3]. Mit Afrika wird gewöhnlich Gomer identifiziert, aber nach einer talmudischen Legende (jer. Schebiit 36c, l. 46 usw.; vgl. dazu Bacher, JQR III, 354 ff. u. Agada d. pal. Amoräer I, 517), soll ein kanaanäischer Stamm, der Girgaschi, nach Nordafrika ausgewandert sein. Also konnte diese Schrift zu den chamitischen gezählt werden.

9. צרדי. Vielleicht צידני zu lesen, so daß hier die phönizische Schrift gemeint sein könnte.

10. פקפילי ist ganz rätselhaft. Soll dafür etwa פנטיפולוטי zu lesen sein, mit denen die Patrusim ev. Kasluchim bezeichnet werden? Bekanntlich spricht auch Jes. XIX, 18 von fünf Städten, also von einer Pentapolis, in Ägypten, die einst kanaanäisch reden werden. Soll hier die Schrift dieser Pentapolis gemeint sein[4]?

11. מצרי d. h. ägyptisch. Fälschlich unter die semitischen Schriften geraten.

12. הלבני ist ganz unerklärlich, nur soviel steht fest, daß nach Analogie der anderen erwähnten Schriftnamen auch hier das He kein Artikel ist, also etwa Halbani. Erinnert

---

[1] Jer. Nedarim 41a l. 3; Kidduschin 64b l. Z.: לשון נווטי. Die Literatur darüber verzeichnet Steinschneider, Polemische u. apologetische Literatur 256.

[2] אפודקי für אפריקי kommt auch sonst im M. H. vor, so z. B. col. 135 l. 3.

[3] S. Berger, l. c. 324 ff.

[4] Vgl. Epstein, l. c.

wird man dabei an den Namen der Stadt Ḥolwân[1], die im Talmud (Jebamot 16b; Kidduschin 72a) mit dem biblischen Chalach identifiziert, aber חלוון geschrieben wird[2]. Aber in jedem Falle kann doch eine Stadt keine besondere Schrift gehabt haben[3].

13. אשורי d. h. assyrisch. Gemeint ist hier die hebräische Quadratschrift, die nach dem Talmud (Sanhedrin 21b) von Ezra eingeführt wurde und assyrischen Ursprunges ist. Daher wird sie wohl auch zu den semitischen gezählt.

14. עברי d. h. althebräisch.

15. כשדי, chaldäisch.

16. גומאוכי. Diese Form sieht ganz danach aus, als ob hier irgend eine indische Schrift gemeint wäre[4]. In der Traditionsliteratur wird mit Indien (הנדקי) Chavila, der Sohn Kusch's, also ein Chamite, bezeichnet, aber gemeint ist hier Indien in Afrika, südlich von Kusch[5].

Was nun die Quellen des Midrasch Haggadol anbetrifft, so ist zu bemerken, daß dieser zwar ein junges Werk ist, daß aber seinem Kompilator trotzdem alte Vorlagen bekannt waren. So hat er bekanntlich noch tannaitische Midraschim benutzt, die jetzt bereits verschollen sind, wie z. B. eine

1 Nämlich Ḥolwân im Irâq, zum Unterschiede von anderen Städten dieses Namens, vgl. Jaqût II, 316 ff.

2 In den Ausgaben ist der Name zu חלזון korrumpiert worden, doch hat eine Oxforder Handschrift die richtige Lesart חלוון, s. Neubauer, Géographie zu Talmud 372 (vgl. auch Brüll, Jahrbücher I, 60). In einer nachtalmudischen Quelle über die Exilarchen (bei Neubauer, Med. Jew. Chr. II, 86) lautet der Name חלואן, ganz wie im Arabischen (حلوان).

3 Will man aber trotzdem annehmen, daß das He hier den Artikel bezeichnet, so könnte man an כתב ליבונאה denken, womit im Talmud (Sanhedrin 21b) die samaritanische Schrift benannt wird. Vgl. diese Zeitschrift I, 336.

4 Von den indischen Sprachen kommt am nächsten der Form גומאוכי das Gujarati und das Kudagu, s. Cust, A sketch of the modern languages of the East Indies (London 1878), p. 60. 71.

5 Vgl. Epstein, l. c., 92.

Mechilta zu Exodus aus der Schule Akiba's (die sogenannte מכילתא דרבי שמעון) und dgl. Also kann man a priori annehmen, daß auch die von uns besprochenen Stellen älteren Quellen entstammen. In den uns bis jetzt zugänglichen midraschischen Werken findet sich meines Wissens eine ähnliche Stelle nur in Cant. Rabba zu VI, 8, wo Ḥuna aus Sepphoris in Anschluß an den oben zitierten Vers: Sechzig sind Königinnen usw. behauptet, es gebe 60 Völker die sowohl eine eigene Sprache als auch eine eigene Schrift besitzen, 40 besitzen wohl eine eigene Sprache, aber keine eigene Schrift, die anderen 40 wiederum eine eigene Schrift, aber keine eigene Sprache, die übrigen Völkerschaften endlich haben weder Schrift noch Sprache ihr eigen. Israel gehört zu denjenigen Völkern, die sowohl Schrift als Sprache besitzen, gemäß Ester VIII, 9[1]. Doch wäre es interessant diejenige Quelle zu finden, die ebenfalls die Schriften im einzelnen aufzählt.

---

[1] ששים המה מלכות . ר׳ חייא (l. חונא) ציפוראה ורבי לוי פתרי קרייה באומית העולם . ר׳ חייא אמר ששים ושמנים הרי מאה וארבעים . [ששים מהם יש להם לשו׳ ויש להם כתב] . ארבעים מהם יש להם לשון ואין להם כתב . וארבעים מהם אין להם לשון ויש להם כתב . ועלמות אין מספר . השאר מהם שאין להם לא כתב ולא לשון יכול אף ישראל כן ת״ל ואל היהודים ככתבם וכלשונם וכו׳. Über die Lesart חונא st. חייא s. Bacher, Agada d. pal. Amor. III, 568. Die von mir in Klammern hinzugefügte Stelle ist notwendig, da sonst die Zahl derjenigen Völker, die sowohl Schrift als Sprache besitzen, fehlen würde, und da außerdem das Textwort ושמנים פלגשים gar nicht berücksichtigt wäre. Ebenso wie ich übersetzt Bacher, ohne aber auf die Lücke im Texte hinzuweisen. Wie aber Ḥuna sich die 140 Völker gedacht hat, ob 60+80, wie der M. H., ob aber 70+70, ist aus seinen Worten nicht zu entnehmen. In einem jüngst herausgegebenen, aber alten Midrasch zum Hohel. ed. Grünhut (Jerusalem 1897) z. St. heißt es: ס׳ המה מלכות שיש להם כתב ולשון ופ׳ פילגשים שלא זכו לכתב ועלמות אין מספר אלו האומות שנתערבו זה בזה. Bemerkt sei, daß auch das Targum Jer. zu Deut. XXXII, 8 die Verschiedenheit der Völker nach Schrift und Sprache (מכתבין ולישנין) betont, s. Krauß XIX, 2.

Miscellen.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

6. *Zur Geschichte der hebräischen Lexikographie.*

Als eine der noch zu lösenden Aufgaben nannte ich schon mehrfach eine Geschichte der hebräischen Lexikographie.

Erich Klostermann schreibt neustens in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Eusebianischen Lexikons der biblischen Ortsnamen S. XXIII:

> „Sicher und in ausgedehntem Maße ist es endlich herangezogen von Prokop von Gaza d. h. nur in dessen Kommentar zum Oktateuch."

Diese Beschränkung auf den Oktateuch veranlaßte mich mein Exemplar von Procopii Gazaei in libros Regum et Paralipomenon Scholia. Ioannes Meursius nunc primus Graecè edidit (Lugduni 1620) in die Hand zu nehmen, und da stieß ich zuerst zu 1 Sam. (Reg) 20, 20 auf eine Stelle, die zum Namenlexikon des Eusebius Beziehung haben zu können schien. Sie lautet:

> Εἰς τὴν Λαματτάραν. Ἀκύλας, εἰς τὸν σκοπόν· ἢ, φυλακήν. διττὴ γὰρ ἡ γραφή. Σύμμαχος, εἰς τὸν σύντεταγμένον. ἐν δὲ τῇ τῶν Ἑβροικῶν ἑρμηνείᾳ οὕτω κεῖται· παρὰ μὲν Ἕλλησι, τάφρον· παρὰ δὲ Ῥωμαίοις, φωσσάτον· παρὰ δὲ Σύροις, σκοπόν· εἰς ὃν γυμναζόμενοι τὰ βέλη πέμπειν εἰώθασιν.

Ich sah dann, daß Klostermann selber die Stelle zu 122, 23 zitiert und den Artikel Λεματτάρα auf derselben Seite, auf der die Einschränkung auf den Oktateuchkommentar steht, unter denen aufführt, die Prokop „ganz oder teilweise benutzt" habe. Ich will aber auf diese Frage nicht weiter eingehen; hier ist es mir nicht um das Ortsnamenlexikon, sondern um die hebräische Lexikographie überhaupt zu tun.

Derselbe Prokop schreibt nämlich zu Jdc. 5, 23:

τὴν δὲ Μαρὼζ οὐχ εὑρίσκομεν οὐκ ἐν ταῖς κληρουχίαις, οὐκ ἐν ταῖς Ἑβραϊκαῖς ἑρμηνείαις, οὐκ ἐν τῷ περὶ τοπικῶν ὀνομάτων·

Die hier genannten ἑβραϊκαὶ ἑρμηνεῖαι werden von Klostermann (a. a. O. IX. XI) mit dem identifiziert, was er das „erste Stück der geographischen Arbeiten Eusebs" nennt. Eusebius selbst sagt aber nur: πρῶτα μὲν τῶν ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐθνῶν ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταβαλὰς τὰς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κειμένας Ἑβραίοις ὀνόμασι προσρήσεις.

Nun ist schwer einzusehen, wie eine Erklärung von λαματτάρα in eine Übersetzung der in der Bibel genannten Völkernamen hineinkommen soll, und noch schwerer ἐν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ἑρμηνείᾳ und ἐν ταῖς Ἑβραϊκαῖς ἑρμηνείαις auf zwei verschiedene Werke zu beziehen. Also wird Klostermann etwas voreilig gewesen sein, wenn er von der einen Stelle schrieb: „Prokop von Gaza hat sicher dies erste Stück der geographischen Arbeiten Eusebs noch gekannt unter dem Titel Ἑβραϊκαὶ ἑρμηνεῖαι"; das Ortsnamenlexikon werde von Prokop mehrfach zitiert „einmal mit den genannten Vorarbeiten" zusammen.

Ich frage: was muß das für ein Lexikon gewesen sein, das ein solches hebräisches Wort wie מטרה griechisch, lateinisch und syrisch wiedergab, und was sind unsre Wörter-

bücher, daß sie auf einen solchen Passus nicht verweisen! Wie stehts übrigens mit dieser Behauptung Λαματτάραν... παρὰ δὲ Σύροις σκοπόν? Das erklärt sich aus Theodoret, aus dessen „Quaestiones" Field zur Stelle den gleichen Passus so zitiert:

> Τὴν δὲ Ἀματάραν ἐν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ οὕτως εὗρον κειμένην· παρὰ μὲν τοῖς Ε. τ., π. δὲ Ρ. φοσσάτον, παρὰ δὲ τῷ Σύρῳ σκοπὸν, εἰς ὃν . . .

Also ist das letztere ein Zitat aus der Peschito (= נִישָׁא). Kann dies von Eusebius herrühren?

Weiter schreibt Prokop über den Namen Nabal 1 Sam. 25, 25:

> ὡς . . . ἡ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεία παρέδωκεν.

Zu εἰς τὸ θεκουέ (v. l. θεέ) in 1 Reg. 14, 28.

> Ἐν τῷ λεξικῷ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεύεται ⟨κρουσμὸς⟩ καὶ σαλπισμός,

womit Theodoret (bei Field zur Stelle) zu vergleichen ist:

> ἐν μὲν τῇ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ τὸ θεκουὲ κρουσμὸς καὶ σαλπισμὸς κείμενον εὗρον.

Weiter Prokop zu ⟨ν⟩εσθαν II Reg. 18, 9.

> Ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων κεῖται χαλκὸς ⟨αὐτῶν⟩,

wieder nach Theodoret:

> τοῦτο δὲ ἐν τῇ τῶν Ἑβραίων ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ κείμενον εὗρον, χαλκὸς αὕτη.

Endlich zu ⟨τ⟩αφεθ II Reg. 23, 10

> κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν ἑρμηνείαν, πτῶσιν σημαίνει.

Kann da noch ein Zweifel sein, daß das, was Prokop ἑβραϊκὴ ἑρμηνεία, ἑβραϊκαὶ ἑρμηνεῖαι, (ἡ) τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεία, ἑρμ. τ. ἑβρ. ὀν., (τὸ) λεξικὸν τῶν ἑβρ. ὀν. nennt, ein Onomasticon bezw. Lexikon zur ganzen hebr. Bibel war, und nicht das Werk des Eusebius, das nach seiner eigenen Beschreibung nur τῶν ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐθνῶν τὰς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κειμένας Ἑβραίοις ὀνόμασι προσρήσεις ins Griechische übersetzte (ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταβαλών)? Letzteres war offenbar in der Hauptsache ein Kommentar zur Völkertafel in Genesis c. 10.

Man sieht, wie interessant die Untersuchung wird, wenn man etwas gründlicher zu Werke geht, als Klostermann in der besagten Einleitung getan hat. Abermals begnüge ich mich mit dieser Anregung.

7. *Gen. 3, 16; 4, 7; Cant. 7, 11.*

Die Bemerkung meiner Marginalien zu Gen 3, 16 über תשוקתך — תשובתך hat vielfach Beachtung gefunden. Oberflächlich ist Gunkel, der תשקתך unter Vergleichung von Ct. 7, 11 „bezeichnender" findet, als das ἀποστροφή = תשבתך des Griechen, für das Verhalten des Weibes, das sich nach dem Manne sehnt, der es doch tyrannisiert. Wie kann man einen hebräischen Ausdruck für „bezeichnender" erklären, dessen Etymologie und Bedeutung vollständig dunkel, mindestens strittig ist! Die Frage ist ja eben die, ob es im Hebräischen eine Wurzel שוק mit der Bedeutung „sich sehnen" gibt, und ob sie mit arab. شاق gleichgesetzt werden darf.

Auch noch die neuste Auflage von Gesenius-Buhl schreibt allerdings, s. v. שוק.

> In der Bedeutung gelüsten, begehren (hebr. תשקה, mischn. שוק Verlangen) deckt שוק sich vollständig mit

arab. شاق, vgl. Barth ES 76; doch läßt es sich auch als „Trieb“ von ساق ableiten.

Schlägt man Dalmans Wörterbuch nach und findet dort:

שׁוק *h.* Hitpal. gelüsten, begehren,
שׁוק I *h. m.*, pl. שׁוּקִיוֹת Begehren,
שׁוּקָא I *a. m.* Begierde,
תְּשׁוּקָה *n. f.* Begierde,

so wird man am Vorhandensein einer solchen Wurzel nicht zweifeln. Wer aber nach den Belegen für diese Wörter sucht, wird bald anders denken. Sie sind alle von Gen 3, 16. 4, 7. Ct. 7, 11 und derlei Bibelstellen abhängig, beweisen also gar nichts.

Jastrow Dictionary 1540 führt unter שׁוק I beispielsweise an:

Yeb. 62 b האשה משתקקת על׳, the wife has a desire for her husband; Keth. 65 a (ref. to שׁוקי׳ Hos. 2, 7). .... דברים משתקקת עלידן things which a woman longs for; Num. R s. 10 bez. (ref. to שוקיו Cant. 5, 15).

Ebenso beziehen sich die Belege, welche Jastrow für das Substantiv שׁוק bietet, auf diese Stellen und auf Ps. 65, 10 ותשקקה, beweisen also wieder nichts für die selbständige Existenz einer hebr. Wurzel שׁוק mit der Bedeutung sich sehnen.

Daß ich zu dem Wort noch einmal etwas äußere, hat seinen Grund einzig in der Wiedergabe von Gen 3, 16 durch Onkelos, תְּאוּבְתִּיךְ. Das hat man gewöhnlich mit desiderium erklärt.

Ich nenne nur die neusten Zeugen:

Levy תְּיאוּבְתָּא f. Sehnsucht, das Verlangen. Pes. 120a; Snhdr. 27a.

Jastrow, 1641: תְּאוּבְתָּא, תי׳ f. (תְּאַב I) desire. (ed. Vienn. תְּאוּ׳).

Dalman 416: תִּיאַבְתָּא, a. f. c. s. תִּיאַבְתִּיךְ (MS תִּיוּבְתִּיךְ) Begehren.

Dalman 420: תִּיוּבְתָּא a. f. c. s. תִּיוּבְתִּיךְ Begehren.

Unmittelbar davor steht bei Dalman תְּיוּבְתָּא Umkehr, Buße. Ähnlich natürlich bei den andern. Auch ohne dieses ganz gleich geschriebene Wort gesehen zu haben, sollte sich die Frage nahe legen, ob nicht auch bei Onkelos hier eine Form von תוב = שוב vorliegt. Und wenn Jonathan 3, 16 und 4, 7 und das Targum von Cant 7, 11 מתוייה, מתויך bietet, so ist das auch wieder nicht „eig. Aufregung, daher heftiges Verlangen, leidenschaftliche Aufregung (von תְּוָה)“ wie Levy sagt, auch nicht *being carried, desire* (אַתְוָא, comp. מַתְיָא), wie Jastrow, auch nicht Sehnsucht, wie Dalman gibt, der die Schreibungen מַתְוְיָא, מְתַּוְיָא, מִתְוְיָה anführt, sondern der ganz gewöhnlichen Bedeutung des überaus häufigen תְּוָא bereuen entsprechend, Umkehr, also wieder eine Bestätigung der Lesart תשובה. Daß auch der Samaritaner eine Form von שוב vorfand, ist nicht verwunderlich; eher fällt auf, daß dem Verf. von Gen. R. s. 20, wo תשוקה behandelt ist, unwillkürlich שוב in die Feder kommt תשובי לתשוקתך, תשובי לתשוקת אישך.

Das Wort תשוקה bedarf, namentlich was seine außerbiblischen Äquivalente betrifft, einer gründlichen Untersuchung, ehe man urteilen kann, ob es überhaupt existiert hat und „bezeichnender“ ist als der Text des Griechen. Die biblische Lexikographie liegt sehr darnieder.

Nachschrift: Ich schlage noch den kleinen Mandelkern auf und sehe unmittelbar vor שוק die Wurzel שוף und dabei den Fehler, daß תשופנו von Gen. 3, 15 als 2 perf. statt „impf.“ bezeichnet wird. Ich berichtige dies, und füge bei, daß das vielbeanstandete τηρήσει(ς) des Griechen, für das τειρήσει(ς) (Compl.), τερήσει(ς) (Grabe),

τρήσει(ς) (J. Voss) geboten wurde, mit der exegetischen Tradition des Targum stimmt (נמר). Zu προστρίψει des Aquila (und θλίψει des Symmachus) bietet die schönste Parallele Titus von Bostra I, 29 (ed. Lag. graece 19, 15): μὴ ἔχουσα ᾧ τὴν ἀταξίαν προστρίψηται, ed. syr. 25, 2 ולית הוא לה הו מן דשגושיה נשופיוהי ונשחקיוהי. Hier sind שוף und שחק synonyme Übersetzungen von προστρίβειν, wie umgekehrt bei Aquila προστρίβειν Wiedergabe von שוף, in der Bedeutung einem mit Gewalt einen Schaden beibringen, zufügen, anheften. Vgl. noch Röm. 16, 20 συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν. Warum dies keine der von mir nachgesehenen Übersetzungen mit שוף, alle 3 mit דכא wiedergegeben haben, verstehe ich nicht. Peschito im Römerbrief שחק.

8. Die Mesusa.

In der Zeitschrift „Zions Freund" (Hamburg, Juni 1904), gibt Karl Kunert unter der Überschrift „Die Mesusah" eine mit 2 Abbildungen begleitete Beschreibung dessen, was die Juden heute מְזוּזָה nennen. Vgl. darüber Nowack, Archäologie I, 142 Anm.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] II, 484; Leyrer in PRE[2] XI, 668. Letzterer sagt:

> „Durch eine mit Glas bedeckte Öffnung des Kästchens sieht man auf der äußeren Seite des Pergaments, da wo ein Zwischenraum zwischen 5 Mos. 6, 9 und 11, 13 ist das Wort שדי, was zugleich bedeuten soll שֹׁמֵר דירות יִשְׂרָאֵל Beschützer der Wohnungen Israels .... Den Worten יהוה אלהינו יהוה inwendig entspricht auswendig am Pergament der Name eines Schutzengels der Juden."

Karl Kunert schreibt (S. 68): „da wo an der Vorderseite die Worte Jhwh Elohenu Jhwh (der HErr unser Gott, der

HErr 6, 4) stehen, setzt man die im hebräischen Alphabet folgenden Buchstaben, sodaß die Worte Cosu Bemuchzas Cosu entstehen, die keinen besondern Sinn geben, trotzdem aber von den, ihren Ursprung geflissentlich verkennenden Rabbinen als Engelnamen erklärt werden. Einer von ihnen deutete die Wahl der Buchstaben dahin: der HErr ist nicht nur unser des lebenden Geschlechts, Gott, sondern auch des folgenden."

Diese Schreibung כוזו במוכסז כוזו verdient allgemeiner bekannt zu werden, als sie zu sein scheint.

Als Inhalt der Mesusa gibt Schürer richtig Dt. 6, 4—9; 11, 13—21, Nowack „—20". In Benzinger's Archäologie scheint sie ganz übergangen. Hastings, Dictionary of the Bible ist sehr ausführlich über Phylacteries (Bd. III), sehr kurz über die Mesusa im Artikel House (II, 434). Guthe's Kurzes Bibelwörterbuch führt S. 678 nur an, daß man in die Pfosten schützende Zeichen (Symbole der Götter) einritzte, Ez. 9, 4. 6 oder sie mit Opferblut bestrich Ex. 12, 7.

9. *Nicht nachgewiesene Bibelzitate.*

(Forts. zu S. 137 f.)

4) Als Logion 18 führt Resch (Agrapha S. 104. 169) aus Clemens Romanus an:

γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

Ähnlich lautet das Wort bei Clemens Alexandrinus und in der Schrift Duae viae vel Judicium Petri (ed. Hilgenfeld).

Eine noch nicht gebuchte Anwendung des Wortes findet sich bei Prokop von Gaza zu 1 Reg. (Sam.) 19, 23, wo der Geist über Sauls Boten kommt:

ἐντεῦθεν δὲ δῆλον, ὡς ὁ κολλώμενος ἁγίοις ἅγιος ἔσται κἂν πρότερον ᾖ πονηρός· καὶ μάλιστα μὴ παλινδρομῶν αὖθις ἐπὶ τὰ πρότερα.

Prokop steht schon bei Resch S. 79 unter den Zeugen der Dicta agrapha (für das Wort von den guten Geldwechslern); das Wort vom Anschluß an die Heiligen wird aber Preuschen (Antilegomena) mit Recht aus dieser Gruppe ausgeschieden haben. Man sollte es im AT erwarten.

10. Nathan in Zach. 12.

O diese ars nesciendi unserer kurzen Kommentare! Bei der Frage, warum der lukanische Stammbaum Jesu über Nathan laufe, schlage ich Nowack zu Zach. 12, 12 nach und finde:

> Wer die hier genannten נתן und שמעי waren, wissen wir nicht. Wellh. vermutet, daß es nicht wirkl. zur Zeit des Verf. gebräuchliche Geschlechtsnamen, sondern künstlich erfundene Bezeichnungen gewisser Stände z. B. des Standes der Schriftgelehrten sind. Aber es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß auch hier gewisse Zeitverhältnisse auf die Darstellung von Einfluß gewesen sind.

Also nicht einmal eine Verweisung auf 2 S. 5, 14; 1 Chr. 3, 5; 14, 4; Lc 3, 31, um die Vermutung anzudeuten, daß nach dem Haus Davids das Haus seines Sohnes genannt sein werde; und nicht einmal der zweite Name richtig geschrieben. Er hat ja im Text den Artikel, und das macht im Hebräischen viel aus, ob ein Eigenname den Artikel hat oder nicht. Endlich ist die Tradition des Targum gar nicht angeführt:

> Die Klage größer als um Ahab, Sohn Omris, den Hadadrimmon, der Sohn Tabrimmons, tötete, und um Josia, den Sohn Amons, den Pharao der Lahme tötete im Tal

von Megiddon. Es klagt die Nachkommenschaft des Königs Salomo vom Hause Davids und die Nachkommenschaft des Propheten Nathan des Sohnes Davids und die Nachkommenschaft des Hauses Levi und die Nachkommenschaft des Hauses Mardochais des Sohns Jair des Sohns Simeis.

Solche Traditionen anzuführen, ist doch Sache selbst des kürzesten Kommentars.

11. „Deuteronomos" und „Numeri, Leviticus".

1896 S. 325, 1897, 252 zeigte ich, daß Luther in seinen Vorlesungen über das fünfte Buch Mose Deuteronomios, in seiner Bibelübersetzung Deuteronomius schrieb; v. Gall wies im Anschluß daran nach, daß letztere Form häufiger war, als man bis dahin wohl angenommen hatte. Eine dritte Form gibt eine um 1529 in England veröffentlichte Liste der Libri sectae sive partionis Lutheranae importati ad civitatem London per fautorem eiusdem sectae:

> Deuteronomos Mosis ex Hebraeo castigatus, cum annotationibus M. Lutheri.

Aus Gerdes, Hist. Ref. IV, Mon. s. 139 abgedruckt von Reusch, Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts (Lit. Verein No. 176, 1886, S. 6).

Ebenso (S. 11) werden in einer englischen Proklamation von 1530 verboten:

> The chapters of Moses, called Deuteronomos.

In einer andern aus der Zeit zwischen 1530 und 1538 (S. 15).

> Alius (liber) in sermone Anglico, vocatus the prologue into the fifth boke of Moyses, called Deutoronomy (so).

Darauf folgt ein Verbot von Genesis, Leviticus, Numeri, Exodus in dieser Reihenfolge.[1] Dies erinnert daran, daß

[1] Nicht ganz unter den Tisch fallen soll aus der erst genannten Liste (S. 9) der nette Titel:

im sogenannten Canon Mommsenianus und bei Melito von Sardes die Reihenfolge Numeri Leviticus ist. Von Melito berichtet das Eusebius h. e. 4, 26, 14. Der Apparat der neuen Berliner Ausgabe lautet

ἀριθμοὶ λευιτικὸν ATERMΣ[b] λευιτικὸν ἀριθμοὶ BDΛΣ[a]Σ[arm]

Hier bedeutet Λ die lateinische Übersetzung Rufins, für deren Text Leviticus Numeri auf der gegenüberstehenden Seite keine Variante angemerkt ist. Um so mehr weise ich auf die Bemerkung von Zahn hin (Geschichte des Kanons II, 1 S. 152 A. 1).

„Rufin hat zwar in den Ausgaben (auch in der von Cacciari, Rom 1740 p. 237 ohne Variante) mit einigen wenigen griech. Hss. des Eusebius Leviticus, Numeri, aber selbst bei Rufin ist diese Ordnung nicht die ursprüngliche, wenn nach Valesius eine sehr alte Rufinhs. in Paris Numeri Leviticus hat."

Die Frage nach der Wichtigkeit dieser Lesart und Handschrift sollte für die neue Eusebius-Rufin Ausgabe von den Bearbeitern verfolgt werden.[1] Hier genügt der Hinweis, daß nicht einmal die Reihenfolge der 5 Bücher des Pentateuchs feststand. Schwankt doch selbst die Ordnung des ABC (פ, ע).

12. Zum Geschlecht von πεντάτευχος *und* δεκάλογος.

Ältere Einleitungen und Holzinger nennen die Abhandlung „cuius generis ist pentateuchus" von Stange in Keils und

---

In Theophianam, quem Sophoniam vulgo vocant, epitomographus, ad Hebraicam veritatem versus per Martinum Bucerum.

[1] Unbegreiflich ist mir, wie ein im Auftrag der Berliner Akademie veröffentlichtes Buch IIII statt (IV oder) 4 drucken darf. Glücklicherweise kommt das nicht auf den Titel, wie es beim ersten Origenesband der Fall gewesen wäre, wo es aber I—IV, nicht I—IIII heißt. 4 Zeichen statt 2 oder 1!

Tzschirner's Analekten I B. 1. St.. Holzinger sagt: „ἡ πεντάτευχος aber auch ὁ" und beruft sich für letzteres auf Largarde's Abdruck der alten Hippolytusausgabe 1858, 193. Aber schon in den Symmicta II, 157 hat Lagarde, wie Holzinger anführt, für dieselbe Stelle ἄλλην gedruckt, und die neue Berliner Ausgabe zeigt, daß alle Hss so haben. ἄλλον war nur ein Fehler des alten Simon de Magistris. Auch Steuernagel schreibt 1900 in seiner allgemeinen Einleitung in den Hexateuch „ἡ (doch auch ὁ) πεντάτευχος (scil. βίβλος)." Neustens Strack 1904 (Artikel Pentateuch in PRE[3] 15 114) „ὁ Πεντάτευχος bei Hippolytus Refut. 8,14". Schlage ich die Stelle in der Ausgabe von Duncker-Schneidewin 1859 nach, so finde ich davon keine Spur, sondern nur die Angabe (428,73):

Κἂν εἴπῃς πεντάτευχον ὅλον τὸν νόμον, ἔστιν ἀπὸ τῆς πεντάδος usw.

wo πεντάτευχον ohne Artikel steht, und um so gewisser Femininum ist, als unmittelbar vorher (Z. 65) ἡ δεκάπληγος und Z. 71 ἡ γνῶσις τῶν ὅλων δεκάπληγός ἐστι καὶ δεκάλογος vorausging.,

Denn auch δεκάλογος ist, obgleich wir stets „der Dekalog" sagen, ursprünglich weiblich; vgl. Apost. Konst. 1,6 νόμος ... τοῦτ' ἔστιν ἡ δεκάλογος, ebenda 2,25 ἡ τὴν δεκάπληγον ἐκπεφευγυῖα καὶ τὴν δέκαλογον εἰληφυῖα.

Über πεντάτευχος hat der alte Suicer nichts, den A. δεκάλογος beginnt er mit den Worten:

> Saepe miratus sum Lexicographos, doctissimum imprimis & in Autoribus versatissimum Stephanum quod δεκάλογος generis masculini esse dicant. Ex Scriptoribus nempe Ecclesiasticis ἀναντιρρήτως patet, esse generis feminini. Er zitiert dann 5 Stellen aus Clemens, eine aus Chrysostomus, eine aus Epiphanius, eine aus Photius, eine aus den Apostolischen Constitutionen (1, 1, nicht die zwei

oben genannten), eine aus Origenes, zwei aus dem späten Theophanes. Es sei νομοθεσία vel alia vox similem vim habens zu ergänzen. Wenn Eus. Dem. Ev. V p. 152, Theophyl. in Hebr. 2,2 p. 886 τοῦ oder τὸν stehe, σφάλμα potius esse existimarim, quam veram scriptionem. Ganz gewiß.

Daß ein so gründlicher Arbeiter wie Strack den alten Fehler noch einmal bringen konnte, ist mir leid; hoffentlich wird er jetzt für immer begraben.

13. Ein unbenützter Zeuge für die Textkritik der griechischen Bibel.

Der Codex Phillipp. 1424 der Berliner Bibliothek enthält an 8. Stelle Bl. 82ʳ—93ʳ.

Ερμηνέια λεξεων τῇ ἁγία γραφῇ
ἐμφερομένων
Στεφανου καὶ ἑτέρων
λεξιγράφων.

Eine gleichzeitige Randbemerkung sagt Ex Codice Coisl[?][1] Coll. Paris. Soc. Jesu. Trotz des dadurch angedeuteten modernen Ursprungs sollte die Sammlung als Quelle für den Septuagintatext einmal durchgearbeitet werden.

Sie beginnt mit den λέξεις τῆς ὀκτατεύχου. Die erste lautet: σπειρὸν ὀξυτόνως τὸ σπειρόμενον. Darauf folgen noch 12 nicht alphabetisch geordnete Bemerkungen und dann beginnen die eigentlichen λεξεις (τῆς ὀκτατεύχου ausradiert) κατὰ στοιχεῖον A ungefähr 25, aus B nur 3, aus Γ 7 usw., hierauf Λέξεις βασιλειῶν πρώτης — τετάρτης, Λ. τοῦ ἰώβ; Παραλειπόμενα ἐκ τῆς γενέσεως, ἐκ τῶν βασιλειῶν, εκ τοῦ Ἰώβ. Hierauf Λέξεις τῶν ρν ψαλμῶν mit den Λε-

[1] In der Handschrift kann ich das Wort nicht lesen; die Buchstaben sehen aus wie joiexςao; S. 42 ähnlich von besserer Hand aussehend wie joiosao; „Coisl." vermute ich nach der unten genannten Quelle.

ξεις τῶν ᾠδῶν, πρώτης — δεκάτης. Hierauf Λέξεις τοῦ ἐκκλησιαστοῦ, dann τῶν παροιμιῶν, τῆς παναρέτου, σοφίας Ἰησοῦ τοῦ Σιράχ, ἐκ τοῦ ἠσαίου καὶ ἱερεμίου καὶ δανιήλ, nun erst τοῦ ἰεξεκιήλ und τῶν δώδεκα προφητῶν.

Darauf folgen λέξεις τῶν εὐαγγελίων, τῶν πράξεων, ἀποστόλου Παύλου. Katholische Briefe und Offenbarung sind nicht exzerpiert. Innerhalb der einzelnen Buchstaben folgen die Wörter der Reihenfolge des Textes.

Unter der Πανάρετος z. B. liest man

ἀμειδῆ,	ἀγέλαστα — 17,4
ἀνίας,	λύπης,
ἀπηνῆς,	σκληρόσωμος — 17 19

Unsere modernen Konkordanzen kennen das Wort ἀνία überhaupt nicht. Einiges Suchen zeigt, daß dieser Lexikograph es in V. 13 statt αἰτίας (ANIAC statt AITIAC) gelesen hat.

Der Buchstabe δ beginnt

διέστειλεν,	διεχώρισεν
διέπει,	προνοεῖ, φροντίζει — 9, 3; 12, 15.
δρῶντες	— 14, 10

Wieder fehlt διαστέλλω für die Weisheit in unsern Konkordanzen. Wo hat es der Lexikograph gelesen?

Unter λ ist der erste Eintrag.

λειμὼν αὐτοφόρον πεδίον ἤτοι λιβάδιον.

Ich habe schon 1901, 334 gezeigt, daß das Lexikon uns hier eine richtige Lesart für 2, 9 erhalten hat, die aus allen griechischen Handschriften verschwunden ist, und daß wir das Wort in unsern Text und ebenso in unsere Septuaginta-Wörterbücher und Konkordanzen einzureihen haben. Dort ist auch als Quelle der „Cod. Coisl 394" genannt.

Es wäre zu untersuchen, wann und wo das Wörterbuch entstanden ist? welchen Gewinn für den Text der griechischen Bibel es uns bringt?

Zu dem ὕμνος ἑωθινός unter den Oden am Schluß des Psalters (aus AT abgedruckt im dritten Band von Swete) hat das Glossar uns gleichfalls eine sonst nicht bezeugte Lesart aufbewahrt, mit der Glosse

τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, τοῦ Ἀδὰμ ἣν ἡμάρτησε τὸν θάνατον τὸν αἰώνιον

τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, τοῦ πλήθους.

Alle unsre sonstigen Zeugen lesen an beiden Stellen den Plural: agnus Dei, qui tollis peccata mundi. Nur im Evangelium (Joh 1, 29) steht der Singular.

14. Der Artikel beim hebräischen Vokativ.

Gewöhnlich lehrt man, im Hebräischen stehe beim Vokativ „in der Regel" der Artikel. So Kautzsch § 126e, der ausdrücklich auch den Plural nennt (Jes. 42, 18; Joel 1, 2. 13), und zugleich auf 8 Stellen hinweist, wo der Artikel beim Vokativ fehlt.

In einer Anmerkung fügt er hinzu: strenggenommen bilde in allen diesen Fällen das Substantiv mit dem Artikel eigentlich eine Apposition zu dem ausdrücklich genannten oder virtuell (im Imper.) vorhandenen Pron. personale der 2. Person, z. B. 1 S 17, 58: du, der Knabe. Doch zeigen Stellen, wie Jes. 42, 18, wo die Vokative dem Imper. vorangehen, daß die urspr. Apposition an solchen Stellen schließlich die Geltung eines selbständigen Satzglieds erlangt hat.

Ähnlich die anderen Grammatiken: Strack § 17 f. Der Artikel steht abweichend vom deutschen . . . 9. in der Anrede: הַמֶּלֶךְ o König!

König sagt § 43, 4a der Vokativ erscheint . . . auch sehr oft ohne Artikel, läßt von den bei Kautzsch angeführten 8 Stellen Jes 22, 2 weg und fügt Jer 49, 13 hinzu, was ein Druckfehler ist für (Jes) 49, 13.

Bei einer Prüfung ließ ich Ps. 34, 12 aus Luther ins

Hebräische übersetzen; die bessern Schüler schrieben gleich anfangs הַבָּנִים, oder korrigierten den Artikel nachträglich hinzu. Dies veranlaßte mich nachzusehen, und ich fand, daß בָּנִים nie den Artikel hat. Außer hier, auch nicht in Prov. 4, 1. 5, 7. 7, 24. 8, 32. Jer 3, 14. 22. Vielleicht sagt man, daß hier die Form mit dem Suffix nachwirke. Aber nun vergleiche man Prov 1, 22 פתים, 6, 6 עָצֵל, 8, 4 אִישִׁים, 5 פתאים und כסילים; ähnlich 9, 6. Cant 4, 8 כַּלָּה (ebenso 9. 12); 16 צָפוֹן und תֵּימָן; Jes 8, 9 עַמִּים parallel mit כל מרחקי ארץ; 14, 12 הילל בן־שחר und Parallele; 31 שער und עיר; 21, 11 שמר 23, 16 זונה נשכחה; 32, 11, 33, 1. 34, 1 גוים und לאמים; (40,9?); 41, 1. Ob die Stelle 42, 18, die Kautzsch ausdrücklich namhaft macht, hierher gehört, ist mir nicht sicher. Statt des Imperativs könnte das Perfekt gelesen werden, was mir in den Zusammenhang besser passen will. 49, 1. 54, 1 עקרה und Parallele, 11.

Ich habe nicht weiter gesucht, habe aber den Eindruck, daß namentlich beim Plural der Artikel hier häufiger fehlt, als steht, daß die Regel also anders lauten sollte, als sie jetzt lautet. Vielleicht untersucht jemand das He des Anrufs. Der Vergleich von Joel 1, 2 und 5 ist lehrreich.

15. *Zum ersten Wort des Psalters.*

1. Wie bequem es sich unsre modernen Kommentatoren machen, soll am ersten Wort des Psalters gezeigt werden. In den Ausgaben, die ihre Schüler und Leser in Händen haben, findet es sich in mindestens 4 verschiedenen Weisen gedruckt, aber in den Kommentaren findet sich nicht die geringste Bemerkung darüber. J. H. Michaelis schrieb in seiner Ausgabe von 1720:

Prima vox metrica, eadem vero, quod ad accentum, maxime vexata. Munach inferius habent 16. 17. 18. 22. & Ber., superius vero 3, utrumque contra analogiam. Re-

gulariter requiritur Mahpach, quod habet 1. Merca vero nobiscum habent 15. 16. 24, quod ipsum quoque Rbhia servit, non solum cum hic immediate Mercamahpachatum praecedit, sed & alias, cum servus incidit in vocem laborantem. Cf. e. g. secund. plerosque codd. Ps. 71, 3. Ps. 76, 8. Ps. 86, 14. Prv. 27, 10. c. 28, 10. Reliqui nullum omnino accentum initiali voci, eique maiusculis litteris scriptae addiderunt; praeter 5 qui fe. Makk. quomodo fu. 1. Ceterum Mas. 1 & impr. adnotat quidem, quater istam vocem cum hoc accentu reperiri, hic & Ps. 32, 2. Ps. 40, 5. Prov. 8, 34. quod vero ad Mahpachum accommodari nequit, quia & Ps. 45, 5. Ps. 94, 12. Ps. 127, 5. Ps. 137, 9. eadem vox itidem cum Mahp. occurrit; multo minus ad Sarkam, quem quidem Mas. fin f. 11. col. 7 inepte, h. e. contra analogiam & codicum fidem, poscit. Accommodari igitur debet sive ad Mercam, quem in allegatis locis meliores libri habent; sive ad accentum euphonicum Meth. quem 22 simplicem (אַשְׁרֵי) geminatum vero (אַשְׁרֵי) 1. 3 & 5. habent, Makk. vel subintellecto vel expresso.

Von den neuen Ausgaben hat

1. Hahn Munach und Gaja beim Schin, mit der Anmerkung daß andre nur
2. Munach hätten.
3. Die englische Bibel Mercha, und Gaja beim Alef;
4. Bär Mercha, und doppeltes Gaja;
5. Michaelis bloß Mercha.

Der 6. Fall, Munach mit Gaja beim Alef ist in den mir zur Hand befindlichen Ausgaben nicht vertreten; dagegen der 7. daß mit den Vokalen auch die Akzente fehlen.

Man kann an die hebräischen Akzente mehr Zeit und Scharfsinn verschwenden, als ich für gerechtfertigt halte; sich ganz über sie auszuschweigen, wie die modernen Kommentatoren tun, geht meines Erachtens auch nicht an.

Berichtigungen zu Mandelkerns (grosser) Konkordanz.

S. 98 b אוּלָם 1 R 7, 6: f. המשפט l. העמודים.
S. 226 a וּבְעַד. Es fehlt 2 R 22, 13.
לכו דרשו ... ובעד העם.
לכו דרשו ... ובעד ... ובעד כל יהודה.
S. 236 c בָּרַח 1 R 12, 2: f. שלמה המלך l. המלך שלמה.
S. 292 a גְּדוּדִים I, 2 R 10, 7: f. וישם l. וישמו.
S. 428 c חָרַץ 1 R 20, 40: f. משפטיך l. משפטך.
S. 434 c חתם f. 1 R 2, 18 l. 1 R 21, 8.
S. 492 d יַעַר 2 R 19, 23: f. ואביאה l. ואבואה.
S. 521 d מוֹשִׁיעַ 2 R 13, 5: f. לישראל מושיע l. מושיע לישראל.
S. 740 c להמות f. 1 S 8, 58 l. 1 R 8, 58.
S. 760 b נפשם f. 1 R. 4, 2. 8, 40 l. 1 R 4, 2. 8, 48.
S. 795 a יסור f. 2 R 4, 11 l. 2 R 4, 10.
S. 809 c עֲבָדִים f. 2 R. 37, 41 l. 2 R 17, 41.
S. 810 b יעבדנו 2 R 10, 18: f. וְהוּא l. יֵהוּא.
S. 817 d ויעבר f. 1 S 6, 21 l. 1 R 6, 21.
S. 856 d עַל. Es fehlt 2 R 25, 4 אשר עַל גַּן המלך.
S. 918 d עָשָׂה 1 R 7, 6. Hinter העמודים streiche אשר.
S. 927 b ויעש 1 R 22, 11. Hinter צדקיה fehlt בן כנענה.
S. 975 a ופרשים 1 R 20, 20. Hinter וימלט fehlt בן הדד מלך ארם.
S. 979 a פָּתַח f. 2 R 33, 8 l. 2 R 23, 8.
S. 991 d מצותיו 1 R 8, 58: f. לשמור l. וְלִשְׁמוֹר.
S. 1160 c וישתחו 1 R 2, 19: f. וַיָּרָץ l. וַיָּקָם.
S. 1207 b ולשמור Jos. 22, 5 f. לשמור l. וְלִשְׁמוֹר.
S. 1228 c בַּשְּׁפֵלָה 1 R 10, 27: f. בשקמים l. כשקמים.

Berlin, 25. Mai 1904

E. Rosenwasser.

Bibliographie

von Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall.

In Übereinstimmung mit dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschrift ist für die gebräuchlichsten, in Betracht kommenden wissenschaftlichen Zeitschriften, periodischen Erscheinungen u. ä. ein Verzeichnis der Abkürzungen aufgestellt worden. Dasselbe soll in Zukunft für die Bibliographie in dieser Zeitschrift (ZAW) Anwendung finden, um Raum für Abhandlungen zu ersparen. Die Abkürzungen sind vielfach die auch in andern Zeitschriften gebräuchlichen und von selbst gegebenen.

AAOJ = American Antiquarian and Oriental Journal.
AB = Assyriologische Bibliothek.
ABA = Abhandlungen der Kgl. Berliner Akademie der Wissenschaften (Phil. hist. Klasse).
ACQR = American Catholic-Quarterly Review.
AGG = Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil. hist. Klasse).
AJPh = American Journal of Philology.
AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AJTh = American Journal of Theology.
AlM = Al Machriq.
AMA = Abhandlungen der Kgl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften (Phil. hist. Klasse).
AMG = Annales du Musée Guimet.
An = Anatole.
AO = der Alte Orient.
APF = Archiv für Papyrusforschung.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
ASG = Abhandlungen der Kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AWAW = Anzeigen der Wiener Akademie der Wissenschaften (Phil. hist. Klasse).
ÄZ = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumswissenschaft.
BAG = Beiträge zur Alten Geschichte.
BAS = Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.
BFChTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BG = Beweis des Glaubens.
BLE = Bulletin de la Littérature Ecclesiastique.
Bs = Bessarione.
BS = Bibliotheca Sacra.

BSAA = Bulletin de la Société archéologique à Alexandrie.
BSAL = Bulletin de la Société de l'Académie de Lyon.
BSSt = Biblical and Semitic Studies.
BSt = Biblische Studien.
BZ = Biblische Zeitschrift.
CAIBL = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
ChW = Christliche Welt.
CK = Civiltà Cattolica.
CUB = Catholic University Bulletin.
DEB = Deutsch Evangelische Blätter.
Eph = Ephemeris für Semitische Epigraphik.
EPK = Evangelisch Protestantisches Kirchenblatt.
ET = Expository Times.
Exp = Expositor.
FRL = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
Gl = Globus.
GSA = Giornale della R. Societa Asiat. Ital.
Her = Hermes.
HS = Horae Semiticae.
JA = Journal Asiatic.
JAS = Journal of AsiaticSociety.
JBL = Journal of Biblical Literature.
JDAI = Jahrbücher des K. deutschen Archaeolog. Instituts.
JPh = Journal of Philology.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JThSt = Journal of Theological Studies.
IThZ = Internationale Theologische Zeitschrift.
Kath = Katholik.
LCh = Littérature Chrétienne.
LChR = Lutheran Church Review.
LSSt = Leipziger Semitistische Studien.
MAIBL = Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
MAP = Mémoires de l'Académie Imp. des Sciences de St. Pétersbourg.
MBA = Mitteilungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft.
MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MNDP = Mitteilungen und Nachrichten zur Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
MNR = Mitteilungen und Nachrichten für die Evangelische Kirche Russlands.
MR = Methodist Review.
Mus = Muséon.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
MWG = Monographien zur Weltgeschichte.
MWJ = Magazin für die Wissenschaft des Judentums.
NGG = Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen.
NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.
OCh = Oriens Christianus.
OLZ = Orientalische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PJ = Preussische Jahrbücher.
PLO = Porta Linguarum Orientalium.
PM = Protestantische Monatshefte.
PRR = Presbyterian and Reformed Review.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.

PThR = Princeton Theological Review.
RA = Revue Archéologique.
RAL = Rendiconti della R. Academia dei Lincei.
RB = Revue Biblique Internationale.
RBN = Revue Biblique nouvelle.
RCh = Reich Christi.
RAE = Recueil des Travaux relatifs à la Philologie et Archéologie égypt. et assyr.
RÉJ = Revue des Études Juives.
RH = Revue Historique.
RHLR = Revue de l'Histoire et des Littératures Religieuses.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
RITh = Revue Internationale de Théologie.
RM = Rheinisches Museum für Philologie.
ROCh = Revue de l'Orient Chrétien.
RQ = Römische Quartalschrift.
RQH = Revue des Questions Historiques.
RS = Revue Sémitique d'Épigraphie et de l'Histoire Ancienne.
RThPh = Revue de Théologie et de Philologie.
RThQR = Revue de Théologie et des Questions Religieuses.
RUB = Revue de l'Universitée de Bruxelles.
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
SAB = Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Hist. Phil. Klasse.)
SAM = Sitzungsberichte der Kgl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München. (Hist. Phil. Klasse.)
SAW = Sitzungsberichte der K. K. Akademie der Wissenschaften zu Wien. (Hist. Phil. Klasse.)
SchThZ = Schweizer Theologische Zeitung.
Sph = Sphinx.
SS = Studierstube.
SST = Sunday School Times.
SStS = Semitic Studies Series.
StBE = Studia Biblica et Ecclesiastica.
StML = Stimmen aus Maria Laach.
StR = Studi Religiosi.
StVG = Stemmen uit de Vrije Gemeente.
TGTh = Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie.
ThA = Theologische Arbeiten des Rheinischen Wissenschaftlichen Prediger-vereins.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThSt = Theologische Studien.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologische Tijdschrift.
TThT = Teyler's Theologische Tijdschrift.
TU = Texte und Untersuchungen.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmud. u. patristische Studien.
WD = Wiener Denkschriften.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG = Zeitschrift der Deutsch Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie.
ZER = Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.
ZPhP = Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZWTh = Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie.

---

† Aubert, L., Que reste-t-il de l'Ancient Testament? s. RThPh 63, 5 u. 6. S. 377—407.
† Bacon, B. W., Ultimate problems of biblical science, s. JBL XXII (03), I, S. 1—14.
† Balmforth, R., The Bible from the standpoint of the higher criticism: The Old Testament. London 1904. V, 274 S.
Cheyne, T. K., An appeal for a higher exegesis, s. Exp. sixths series no. 49 (Jan. 04), S. 1—19.
† Curry, A., Vocal and literary interpretation of the Bible. London 1904. XII, 384 S. 8º.
Howorth, H. H., Some Unconventional views on the text of the Bible, s. PSBA 26, 1. S. 25—31.
† Kähler, M., Die Bibel, das Buch der Menschheit. Berneck 1904. 74 S. 8º.
† König, E., Im Kampf um das Alte Testament. 2tes Heft. Alttest. Kritik u. Offenbarungsglaube. Gross-Lichterfelde 1904. 55 S. 8º.
† Lobstein, P., Der Zwiespalt zwischen überlieferungsgemässer u. geschichtlicher Auslegung der hl. Schrift, s. SS 04, 4. S. 196—204.
† Prat, R. P. J., La Bible et l'histoire. Paris 1904. 64 S. 16º.
† Todd, C., On the aristocratic character of the Old Testament, s. Exp. Febr. 04. S. 129—132.
† Barnes's, C. R., Bible Encyclopaedia, biographical, geographical, historical and doctrinal. With illustr., maps and charts. 3 vols. New-York 1903. 8º.
† Gray, J. C., and Adams, G. M., Biblical encyplopaedia: a collection of notes exploratory, homiletic and illustrative. Cleveland 1903. 4500 S. 8º.
† Les Apokryphes de l'Ancien Testament, ed. André, L. E. T. 3 vols. Florence 1904. 281. 257. 228 S. 8º.
Blau, L., Neue masoretische Studien, s. JQR XVI (Jan. 04) no. 62. S. 357—372.
† Beardslee, J. W., Outlines of an introduction to the Old Testament. New York 1903. 215 S. 12º.
† Couard, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2, s. SS 04. S. 132—141.
Daubney, W. H., Coverdale on the Apokrypha, s. ET XV, 8 (may 04), S. 383.
Nestle, E., Coverdale on the Apocrypha, s. ET XV, 7 (Apr. 04), S. 335.
† English Bible, The. 6 vols. Vol. 5. Apocrypha. The Tuder Translation. London 1904. 347 S. 8º.

The Books of Kings. Critical edition of the Hebrew Text printed in colors exhibiting the composite structure of the Books with Notes by B. Stade assisted by F. Schwally. English translation of the Notes by R. E. Brünnow and P. Haupt. Leipzig 1904. IV, 309 S. 8°. (= The Sacred Books of the O. T. Part 9).

Cowley, A., Samaritana. 1) Samaritan dealings with Jewish. 2) An alleged copy of the Samaritan Pentateuch, s. JQR XVI (Apr. 04) no. 63. S. 474—484.

Mercati, G., De versione Bibliorum Arabica A. 1671 edita, s. RB nouvelle série I, no. 2 (avr. 04), S. 250—251.

† Mühlau, J., Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung. Kiel 1904. IV, 58 S. 8°. (Diss.)

† Palmieri, Le versione Georgiane della bibbia, s. Bs sett. ott. 03. S. 259—268. nov. dic. 03, S. 322—328.

Rahlfs, A., Septuagintastudien. 1. Heft. Studien zu den Königsbüchern. Göttingen 1904. 88 S.

Schwarz, E., Zur Geschichte der Hexapla. Göttingen s. NGG 03, 6. S. 693—700.

† Greek Testament (The Expositor's) ed. by W. R. Nicoll. vol. 3. London 1903. 552 S.

† Barrelet, J., Babel et Bible, ou les fouilles babyloniennes et la foi de l'église, s. LCh 04, 4. S. 145—167.

Besold, C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Mit 100 Anmerkungen und 12 Abb. Tübingen u. Leipzig 1904. 67 S. 8°.

† Condamin, A., La Bible et l'Assyriologie. I. Partie. L'histoire et la prophétie; la religion et la morale. Paris 1903. 70 S. 8°.

Delitzsch, Fr., Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick. Stuttgart 1904. 78 S. 8°.

† Edwards, Ch., The Code of Hammurabi and the Sinaitic-legislation. With complete translation of the great Babylonian inscription discovered at Susa. London 1904. 184 S. 8°.

† Eerdmans, B. D., Assyriology and Old Testament studies, s. Mus XI (Nov. 03), S. 41—48.

† Horovitz, J., Babel und Bibel. Randglossen zu den beiden Vorträgen Fr. Delitzschs. Frankfurt a. M. 1904. 45 S. (Progr.)

Jeremias, A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Mit 145 Abb. u. 2 Karten. Leipzig 1904. VII, 383 S. 4°.

† Jeremias, J., Altorientalisches im Alten Testament, s. Reformation 04, no. 4, S. 49—53.

König, E., Israels und Babyloniens Stellung zur Prophetie, s. ZER XV, 2 (04), S. 99—109.

† König, E., Babel und Bibel, s. Reichsbote 26 Febr. 1904.

† Lods, A., De quelques publications allemandes sur les rapports religieux de Babylone et du peuple d'Israel, s. RHR sept.-oct. 03, S. 210—221.

Mari, F., Le Leggi di Hammurabi e la Bibbia, s. StR IV (Marzo-Aprile 04), 2. S. 138—163.

† Pinches, Th., The Old Testament in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. 2 ed. London 1903. 591 S. 8°.

† Orano, P. A., A proposito di ‚Babel und Bibel' di F. Delitzsch, s. Riv. d'Ital. Febbr. 04. S. 315—325.
† Rau, A., Bibel u. Offenbarung. Mit besonderer Bezugnahme auf Fr. Delitzsch Vorträge: Babel u. Bibel. Delitzsch 1903. IV, 58 S. 8°.
Selbst, J., Babylonische Verwirrung, ein Rückblick und Ausblick, s. Kath. 04, 1. S. 16—28.
Volz, P., Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen, s. ZThK XIV, 3. S. 193—233.
Weber, O., Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel. Leipzig 1904. 31 S. 8°.
† Wildeboer, G., Jets over Babel en Bijbel, s. Onze Eeuw. 04. S. 67—104.
† Wille, Br., Vortrag über Babel und Bibel, s. Münchener N. Nachrichten. 5. Nov. 1903. no. 517. S. 3.
† Winckler, H., Der Assyriologe und das Alte Testament, s. Allg. Egl. Luth. Kirchenz. 03, no. 49. Sp. 1164—1170. no. 50, Sp. 1196—1203. no. 51, Sp. 1221—1226.
† Winckler, H., Menschenschrift und Gottesschrift, s. OLZ V, Sp. 120.
† Zöckler, O., Zur neusten Literatur über Babel und Bibel, s. BG 03, 12. S. 474—482.
† Carr, A., Horae biblicae: Short studies in the Old and New Testaments. London 1904. 242 S. 8°.
† Cheyne, T. K., Critica Biblica, or critical notes on text of Old Testament writings. London 1904. 498 S. 8°.
† Ermoni, L. V., La bible et l'archéologie syrienne. Paris 1904. 64 S. 8°.
Völter, D. E. J., Egypte en de bijbel, s. TThT 04, 2. S. 229—242.
† Century Bible (the), Introduction, revised version with notes, giving analysis showing from which of the original documents each portion of the texts is taken, index and map. London 1904. 12°. — Genesis, ed. by W. H. Bennets; Judges and Ruth ed. by G. W. Thatcher, Kings I. a. II. by Skinner.
† Hirsch, S. R., Der Pentateuch übersetzt und erläutert. 5 Teile. 4. Aufl. Frankfurt 1903. 8°. 1. Genesis. VI, 536 S. — 2. Exodus. 543 S. — 3. Leviticus. 648 S. — 4. Numeri. 422 S. — 5. Deuteronomium. 515 S.
† Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. 1. Heft. Berlin 1904. 154 S. (Progr.)
† Enfor, G., Bishop Ryle and Genesis. Examinations of his „Early narratives of Genesis". London 1904. 148 S. 8°.
† Driver, S., The book of Genesis. With introduction and notes. London 1903. 494 S. 8°.
† Hoppe, E., Das erste Blatt der Bibel im Lichte der Naturforschung. Vortrag. 1.—3. Taus. Mölln 1903. 31 S. 8°.
Davidson, W. L., The bible story of creation—a phase of the theistic argument, s. Exp., avr. 04. S. 286—301.
† Lukas, Fr., Der babylonische und der biblische Weltentstehungsbericht. 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1903. 66 S. 8°.
† Kühnle, K., Die Echtheit des biblischen Schöpfungsberichtes. 2 Vorträge. Berlin 1903.
Halévy, M., Le nom d'Ève, s. JA. X série. tom. 2. no. 3 (nov.-déc. 03). S. 522—524.

† Schneider, T. G., Was ist's mit der Sintflut? Die Versuche ihrer Deutung als Geschichte, Sage und Mythus. Zugleich ein Beitrag zur Babel- und Bibelfrage. Wiesbaden 1903. 26 S. 8°.
† Jedlicska, J., Die zweite Entstehung der Welt, das angebliche Paradies und die angebliche Sintflut. Leipzig 1903. IV, 460 S. 8°.
† Jedlicska, J., Der angebliche Turmbau zu Babel, die Erlebnisse der Familie Abrahams und die Beschneidung. Wien 1903. 373 S. 8°.
† Šanda, A., Nochmals Ararat und Urarṭu, s. BZ 04, 2. S. 113—121.
Nestle, E., Thesen in Genesis 10, s. ZDMG LVIII, 1 (04). S. 158—160.
Wildeboer, G., De Patriarchen des Ouden Verbonds en de wetgeving van Hammoerabi. Amsterdam 1904. 23 S. 8°. (S.-A aus Verslagen en Mededeelingen d. Kgl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. 4e Reeks, deel VI. S. 306—328.)
Burkitt, F. C., The Nash Papyrus. A new Photograph, s. JQR XVI (apr. 04), no 63. S. 559—561. [Von dem Text der neuen Photographie ist der von mir in dieser Zeitschr. B. XXIII 348 gegebene nicht verschieden; nur Z. 20 scheint die von mir verworfene Lesung תתאוה jetzt sicher zu sein. Es sind allerdings ה תת zu erkennen. v. G.]
X., Un papyrus hébreu pré-massorétique, s. RB nouvelle série I, no. 2 (avr. 04). S. 242—250.
† Bleeker, Enkele opmerkingen naar aanl. van oorsprong en beteekenis van de Tien Worden, s. ThSt XXI (03), 4. S. 310—315.
Selbie, J. A., The original book of Deuteronomy, s. ET XV, 4 (Jan 04). S. 172—175.
† Schlögel, N., Canticum Mosis, Dt. 32, 1—43, s. BZ 04, 1. S. 1—14.
† Trabaud, H., La théologie du Deuteronome, s. LChr 03, 10. S. 465—475.
Taaks, G., Zwei Entdeckungen in der Bibel. Uelzen 1904. IV, 15 S. 8°. („Meine Studien über die a. t. Chronologie, sodann eine mehrjährige Beschäftigung mit dem Buche Hesekiel haben mir gezeigt, dass bei der sog. „deuteronomistischen" Redaktion der historischen Bücher des Alten Testaments Schelmerei mit im Spiele war. Bei näherem Zusehen ergab sich die furchtbare Thatsache, dass das jüdische Volk damals das Opfer eines Eulenspiegelstreichs von geradezu teuflischer Genialität und Bosheit geworden ist". — (Aus der Vorrede. — Die zweite Entdeckung ist: „Aber auch das Evangelium ist eine diabolische Mystifikation, ein Geniestreich des Simon Petrus. Der Jesus, den die Christenheit verehrt, hat nicht gelebt. Der historische Jesus war ein „Besessener", d. h. Irrsinniger (Grössenwahn), das willenlose Werkzeug in der Hand des Petrus.")
† Cheyne, T. K., Critica biblica or critical notes on the text of the O. T. writings. Part V. Joshua and Judges. London 1904. 8°.
Sayce, A. H., Note on Judge 1, 8, s. ET XV, 6. (march 04). S. 284- 285.
Halévy, M., Juges VI, 37, s. JA X série, Tom. 2, no. 3 (nov.-déc. 03). S. 525—526.
† Schlögel, N., Die Bücher Samuels oder erstes und zweites Buch der Könige, übers. u. erkl. Wien 1904. XXI. 202 u. 159 S. 8°. [Kurzgef. wiss. Kommentar z. d. hlg. Schriften des Alten Testaments. Herausg. v. B. Schäfer. I. Abt. 3. B. 1. Hälfte.]
† Holtz, K., 1 Sam 1—7, 1, text- u. quellenkritisch untersucht. Jena 1904. 49 S. 8°. (Diss.)

† Guth, W. W., Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul und David (1 Sam. 9 bis 1 Reg 2) untersucht. Berlin 1904. VIII, 82 S. 8°.
Bacon, B. W., Was Saul a Hachish-Eater?, s. ET XV, 8 (may 04). S. 380.
Creighton, Was Saul a Hachish-Eater?, s. ET XV, 4 (jan. 04). S. 149.
Henslow, G., Did Jonathan taste Hachish?, s. ET XV, 7 (april 04). S. 336.
Stokes Little, J. A., Was Saul a Hachish-eater?, s. ET XV, 5 (febr. 04). S. 239.
† Cheyne, T. K., Critica biblica or critical notes on the text of the O. T. writings. Part IV. First and second Kings. London 1903.
† Lepsius, J., 1) Das salomonische Heiligtum und der Tempel des Ezechiel. 2) Der salomonische und ezechielische Tempel im Schatten der Kritik, s. RChr 03, 6. S. 235—255. 3) Das Gesicht des Ezechiel von dem Tempel zu Jerusalem, ebds. 4) Der salomonische Palast, ebds. S. 271—281.
Barnes, W. E., Jachin and Boaz, s. JThSt V (April 04), no. 19, S. 447—451.
Nikolsky, M., Jakhîn und Bôáz, s. ZWTh 47, 04, 1. S. 1—20.
† Groot, H. J. de, Eene duistere plaats voldoende bijgelicht? (1 Reg. 20, 33), s. SchThZ. XV (03). S. 316 f.
† Böhmer, J., Hinein in die alttestamentlichen Prophetenschriften! Für Bibelfreunde. Stuttgart 1903. XII, 264 S. 8°.
Guidi, I., Un fragment arabe d'Onomastique biblique. [Erklärung altt. Prophetennamen], s. RBN. Série I. (janv. 04). S. 75—78.
† Schick, H., Världslitteraturens historia. 2. dln. 2. afdln. Den israelitische litteraturen. 19—23. Heft. Den profetiska tiden. I. Stockholm 1903. 494 S. 8°.
† Orelli, C. v., Der Prophet Jesaja ausgelegt. 3. neu durchgearb. Aufl. München 1904. VIII, 227 S. (Kurzgef. Kommentar zu den hl. Schriften A.. u. N. Testam. A, 4, 1).
Baumann, E., Die Kehrversstücke im Buche Jesaja, s. ThStK 04, 2. S. 151—175.
Condamin, R. P., Les chapitres I. et II. du livre d'Isaïe, s. RB IV. Série I (janv. 04). S. 7—26.
Hoonacker, M. A. van, La prophétie relative à la naissance d'Immanu-el (Is. 7, 14ss), s. RB nouvelle série I, no. 2 (avril 04), S. 213—227.
Scerbo, Fr., D'un passo d'Isaia presunto Errato, s. GSA XVI (03), 2. S. 97—130.
Laue, Nochmals die Ebed-Jahwelieder im Deuterojesaja, s. ThStK 04, 3. S. 319—379.
† Douglas, G., Book of Jeremiah. Introduction and notes. London 1903. 364 S. 8°.
Driver, S., Translations from the prophets; Jeremiah 16, 10—20, 18, s. Exp. 6 series. no. 50. (febr. 04). S. 104—120. Jeremiah 30—31, no. 51 (march 04). S. 174—185.
† Calvijn, I., De prophetiën van Ezechiël verklaard. Hoofdstuck I—XX. Naar de uitgave van het Corpus reformatorum uit het Latijn vert. door J. Lugtigheid. Afd. 1. Kanpen 1903. Bl. 1—40. 8°.
† Lewis, H., By the river Chebar: some applications of Ezekiel's visions. London 1903. 198 S. 8°.
Marti, K., Dodekapropheton, s. KHAT Lieferung 20. 1. Hälfte. S. 1—240. Tübingen-Leipzig 1903. 8°.

† Nowack, W., Die 12 kleinen Propheten übersetzt u. erklärt. 2. vermehrte und verbesserte Aufl. (HAT III, 4). Göttingen 1904. 446 S. 4°.
Oesterley, W. O. E., The old latin texts of the minor prophets. II., s. JThSt V, (Jan. 04), no. 18, S. 242—253; (April 04), no. 19, S. 378—386.
Müller, Textkritische Studien zum Buche Hosea, s. ThStK 04, 1. S. 124—126.
† Dekker, J., Naar Ninevé. Jona's reize. Amsterdam 1903. 200 S. 8°.
† Lohmann, E., Tharsis oder Ninive. Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona. Mit einem Anhang: Das Buch Jona in berichtigter Übersetzung, nebst einigen erklärenden Anmerkungen. Freienwalde 1904. 60 S. 8°.
† Harper, J. W., The Post-Exilic-Prophets (The Temple Series of Handbooks). With frontispiece. London 1904. VI, 150 S. 18°.
† Cheyne, T. K., The Book of Psalms. Translated from a revised text with notes and introduction in place of 2nd edition of an earlier work (1888). 2 vols. 416 S. 250 S. London 1904. 8°.
Lagrange, R. P., Deux commentaires des Psaumes, s. RB nouv. sér. I. no. 2 (avr. 04). S. 251—259.
† D'Eyragues, M. B., Les Psaumes, traduits de l'Hébreu. Paris 1904. LXIV, 427 S. 8°.
Gunkel, H., Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1904. X, 270 S. 8°.
† Storck, W., Die Psalmen in stabreimenden Langzeilen. Münster 1904. 258 S. 8°.
Abrahams, J., E. G. King on „The influence of the triennials cycle upon the Psalter", s. JQR XVI (apr. 04), no. 63. S. 579—583.
† Achelis, J., Der religionsgeschichtliche Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittlich-religiöse Leben der nachexilischen Gemeinde. Berlin 1904. 40 S. 4°. (Progr.)
† Cambridge. M. A., The folk-lore of the psalms, s. Calcutta Rev., oct. 03. S. 252—272.
† Cereseto, G. G., Tre classi di dottori. Questioni circa gli e la data dei Salmi, dei Proverbi e del Pentateuco. Monza 1903. XVI, 208 S. 8°.
King, E. G., The influence of the triennial cycle on the Psalter, s. JThSt V (Jan. 04), no. 18. S. 205—213.
† Thirtle, J. W., Titles of the Psalms, their nature and meaning explained. London 1904. VIII, 386 S. 8°.
Inocchi, S., Storia dei Salmi. — IV. I Salmi dell' epoca Greca. — V. L'ultima età dei Salmi, s. StR III, 6, S. 522—546. IV, S. 28—56.
Halévy, M., Psaumes XVII, 13—14, s. JA X série, Tom. 2, no. 3 (nov.-déc. 03). S. 526—527.
Mackinnon, A. C., An impressionist sketch of sin, s. ET XV, 8 (may 04). S. 380—384. (Zu Ps. 31, 1. 2).
† Valeton, jr., J. J. P., De psalmen. Dl. II. Psalm 42—89. Nijmegen 1903. 2. 360 S. 8°.
Barnes, W. E., Psalm LXIX, s. Exp. may 04. S. 332—338.
† Saadia al-fajjûmi's arabische Psalmenübersetzung und Kommentar (Ps. 73—89). Nach einer Münchener, einer Berliner und einer Oxforder Handschrift. Herausgeg., übers., u. mit Anmerk. vers. von S. Galliner. Berlin 1903. 85. XXVII S. 8°.

† Göttsberger, J., Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstücke von Saadias Proverbienübersetzung, s. BZ 04, 1. S. 50—55.

† Bullinger, E. W., The book of Job. Part 1. The oldest lesson in the world. Part 2. Rhythmical translation. London 1904. 203 S. 8°.

† Isaakson, J., Job. Is the book canonical? London 1904. 8°.

Henslow, G., The carob and the locust, s. ET XV, 6 (march 04). S. 285—286. [Eccl. 12, 5 ist für חגב vielmehr חרוב der Johannisbrotbaum zu lesen].

Cheyne, T. K., The Carob and the locust, s. ET XV, 7 (apr. 04). S. 335—336.

† Jäger, A., Das Hohelied Salomos. Eine bibl. Weissagung auf das moderne Babel. Berlin 1903. 170 S. 8°.

† Preiswerk, Z. Z., Der Sprachenwechsel im Buche Daniel. Bern 1903. IV, 120 S. 8°. (Diss.)

† Fischer, J, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. (BSt VIII, 3). Freiburg 1903. X, 98 S. 8°.

† Riessler, P., Über Nehemias und Esdras. 2., s. BZ 04, 1. S. 15—27, 2. S. 145—153.

† Friedländer, M., Genealogische Studien zum Alten Testament. I. Die Veränderlichkeit der Namen in den Namenlisten der Bücher der Chronik. Berlin 1903. 64 S.

† Herkenne, H., Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches. Freiburg 1904. VII, 103 S. 4°. (BSt VIII, 4).

Willrich, H., Der historische Kern des III. Makkabäerbuches, s. Her XXXIX, 2 (04). S. 244—258.

Abrahams, J., Note to JQR XVI p. 392. L. 25, s. JQR XVI (apr. 04), no. 13, S. 602. [Prioritätsanspruch der Entdeckung des ersten Hebr. Sirachfragments.]

† Gasser, P., Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira. Gütersloh (1904). [BFChTh 2/3.]

† Lévy, Isr., The Hebrew text of the book of Ecclesiasticus ed. with brief notes and a selected Glossary. Leiden 1904. (SStS 3.)

† Weber, W., Die Komposition der Weisheit Salomos, s. ZWTh 47, 2 (04). S. 145—169.

---

† Adler, U., Die Renaissance des alten hebräischen Lese-Unterrichts im Lichte der modernen Methodik. Eine didakt. Studie. Fürth 1903. 31 S. mit 1 Taf. 8°.

† Cassel, D., Hebräisch-Deutsches Wörterbuch nebst kurzer hebräischer Grammatik mit Paradigmen der Substantiva und Verben. 7. Aufl. Breslau 1903. IV, 360. 47 S. 8°.

† Grimme, H., Pasekstudien, s. BZ 03, 4. S. 337—348. 04, 1. S. 28—49.

† Grimme, H., Der Ursemitische Ablaut. Ein Grundproblem der semitischen Grammatik (im Auszug): Verhdl. d. XIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 201—204.

† A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the Biblical Aramaic. Based on the Lexicon of W. Gesenius. Part XI. By Fr. Brown, with the cooporation of S. Driver a. Ch. A. Briggs. Oxford 1904.

Nestle, E., Zu den hebräischen Vervielfältigungszahlen, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 750

Praetorius, Fr., זְבוּלֻן, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 794f.
Praetorius, Fr., Über einige Arten hebräischer Eigennamen, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 773—782.
Scerbo, F., Di alcune pretese forme aramaiche in Isaia (32, 11), s. GSA XVI (03), 2. S. 269—273.
Trombetti, A., Delle relazioni delle lingue caucasiche con le lingue camitosemitiche e con altri gruppi linguistici, s. GSA XVI (03), 2. S. 145—175.

---

† Achelis, Th., Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft (Sammlung Göschen B. 208). Leipzig 1904. 163 S. 12°.
† Actes du premier Congrès international d'histoire des religions. (Paris 1900). IIième partie. Séances des Sections. Fasc. I. Religions de l'Égypte, de l'Extrême Orient, de l'Inde, de la Grèce et de Rome. — II. Religions dites sémitiques et Christianisme. — III. Religions des non civilisés et histoire générale des religions. Paris 1902. 143. 177. 163 S. 8°.
† Curtiss, S. J., Some religious usages of the Dhîâb and Ruala Arabs and their Old Testament parallels, s. Exp. 6. ser. no. 52 (apr. 04). S. 275—285.
† Davies, T. W., Sacred music among the ancient Hebrews and in the christian church, s. Bapt, Magaz. and Lit. Rev. sept.-oct.-nov. 03.
† Delétra, C. H., Recherches sur les vestiges d'un culte des morts chez les anciens Hébreux. Genf 1903. 108 S. 8°. (Diss.)
Deans, W., Tree-Worship and similar practices in China, s. ET XV, 8 (may 04). S. 384.
Eerdmans, B. D., De groote Verzoendag, s. ThT B. 38. 04, 1. S. 17—41.
Elbogen, J., Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch. Berlin 1904. VIII, 86 S. (Progr.)
Elhorst, H. J., De Ephod, s. TThT II, 2 (04). S. 158—177.
† Farnell, L. R., Sociological hypotheses concerning the position of woman in ancient religion, s. HRW 04, 1/2. S. 70—94.
† Felder, H., Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi. Ein Vortrag. Stans 1903. 30 S. 8°.
Fiebig, P., Kappôres, s. ZNW IV (03), 4. S. 341—343.
† Garnier, J., The worship of the dead; or the origin and nature of pagan idolatry, and its bearing upon the early history of Egypt and Babylonia. Illustr. London 1904. XXXII, 422 S. 8°.
† Herz, F. O., Das religiöse Leben bei Ariern und Semiten, s. Polit. anthrop. Rev. 1903, 9. S. 734—743. 1904 Febr. S. 894—905.
† Houtsma, M. Th., Het skopelisme en het steenwerpen te Mina, s. Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen. 4 reeks. dl. VI (04). S. 185—217.
† Jakob, B., Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung über שֵׁם und ὄνομα im alten und neuen Testament. II, s. VB I, 2 (03). S. 171 f.
† Jakob, B., Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin 1903. VII, 176 S. 8°.
† Kurtz, R., Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel.

Mit 9 schematischen Darstellungen im Text. Pössneck 1904. V, 102 S. 8°.

Lagrange, R. P., La religion des Perses. La réforme de Zoroastre et le Judaisme, s. RB nouvelle série I, no. 1 (Janv. 04), S. 27—55. no. 2 (avril 04), S. 188—212.

Lévi, J., Notes sur les Jeunes chez les Juifs, s. REJ. Tom. 47. no. 94 (Oct.-Dec.). S. 161—171.

Loosley, E. G., מִלֵּא אֶת־יָד, s. ET XV, 8 (may 04). S. 382.

Kaufmann, M., Was the 'Weeping prophet' a pessimist? s. Exp sixth series, no. 51 (march 04). S. 186—200.

Klein, G, Kappôres, s. ZNW IV (03), 4. S. 343f.

Matthes, J. C., Zoenoffers, s. TThT II (04), 1. S. 69—92.

† Matthieu, J., Jahwe und die Natur, s. SchThZ 03, 4, S. 193—203.

† Milloué, L. de, Comparaison de quelques mythes relatifs à la naissance des Dieux, des Héros et des Fondateurs des religions, s. RHR genn. febbr. 04. S. 34—47.

† Nagl, E., Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel, s. ZKTh 04, II, S. 415—424.

Nestle, E., Baal Tetramorphos (Auszug), 2 S. S.-A. aus den Vrhdl. d. XIII. Intern. Orientalisten-Kongresses in Hamburg 1902. Sektion V. (Allg. Semitologie.)

† Nielsen, D., Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Mit 42 Abb. Strassburg 1904. VI, 223 S. 8°.

† Noordtzij, A., Dagon, s. TGTh XI (04), 2. S. 101—107.

† Oettli, S., Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung. Vortrag. Berlin 1904. 40 S. 4°.

† Paulus, A., Les Juifs et le Messie. 4 vol. T. 1: les espérances messianiques des anciens juifs. 64 p.; T. 2: les premières prédications de Jésus. 64 p.; T. 3: Jésus hors la loi. 64 p.; T. 4: l'idée messianique après Jesus-Christ. 64 p. Paris 1904. 16°.

† Pells, S. F., Hades: The „Grave" in „Hades"; or, the „Catacombs" of the Bible and of Egypt: „Sheol" „Bor" and „Hades" the „Catacomb". With appendix containing Aristea's History, written 280 years B. C. London 1904. 202 S. 8°.

† Schrijnen, J., Patriarchaat of Matriarchaat?, s. De Katholiek CXXV, S. 135—158.

† Sillevis Smit, P. A. E., Uit de springades Israëls. Dertien leeredenen oonde stammen Israëls. Amsterdam 1903. 8. 283 S. 8°.

† Soederblom, N., Notes sur les relations du judaïsme avec le parsisme, à propos de travaux récents, s. RHR nov.-déc. 03. S. 372—378.

† Staerk, W., Namenaberglaube im Alten und Neuen Testamente, s. PM VII, 9/2. Sept. 03. S. 353—358.

† Tiele, C. P., Grundzüge der Religionswissenschaft. Eine kurzgefasste Einführung in das Studium der Religion und ihrer Geschichte. Deutsche Bearbeitung von G. Gehrisch. Tübingen 1904. VII, 70 S. 8°.

† Tennant, F. R., The sources of the doctrines of the fall and original sin. Cambridge 1903.

† Tood, J. C., Politics and religion in ancient Israel. An Introduction to the study of the Old Testament. London 1904. 352 S. 8°.

† Trabaud, H., La théologie du Deuteronome, s. LCh 03, 10. S. 465—478.

† Trabaud, H., La loi Mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le judaïsme et dans le christianisme primitif. Etude d'histoire religieuse. Lausanne (Paris) 1903. IX, 244 S. 8°.
† Usener, H., Mythologie, s. ARW 04, 1/2. S. 6—32.
Waal, A. de, Das Opfer Abrahams auf einer orientalischen Lampe, s. RQ XVIII, 1 (04), S. 21—34 (enthält Abbildung einer מצבה).
† Wellhausen, J., Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, s. ARW 7, 1/2. S. 33—41.
† Westphal, A., Les dieux et l'alcool, s. RThQR 03, 6. S. 489—519.
† Wünsche, A., Der Auferstehungsglaube und seine Beweiserbringung im N. T., im Talmud und bei den vor- und nachnicaenischen Kirchenlehrern, s. VB 03, 2. S. 195—234.
Zimmern, H., Sabbath, s. ZDMG LVIII, 1 (04). S. 199—202.

---

† Banks, L. A., On the trail of Moses. London 1903. 8°.
† Barnicott, O. R., Old Testament History (The Temple Series of Bible Handbooks). With frontispiece. London 1904. XII, 138 S. 18°.
† Bennett, W. H., Joshua and the conquest of Palestine (The Temple Series of Bible Handbooks). With frontispiece. London 1904. VII, 118 S. 18°.
† Caraccio, M., Erode I re degli Ebrei. Padova 1903. 151 S. 8°.
† Clermont-Ganneau, C., Une nouvelle chronique Samaritaine, ed. par E. N. Adler et M. Seligsohn, s. Journal d. Sav. Janv. 04. S. 34—49.
† Darius, the son of Ahasuerus the Mede. Who was he? By un inconnu. London 1904. 8°.
† Delattre, A. J., Les pseudo-Hébreux et les lettres de Tell el-Amarna, s. RQH avr. 04. S. 353—382.
† Gelbhaus, S., Esra und seine reformatorischen Bestrebungen. (Zur Geschichte und Literatur des zweiten jüdischen Staatswesens.) Wien 1903. 60 S. 8°.
† Guthe, H., Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. mit e. Plan von Jerusalem und einer Übersichtskarte. Tübingen 1904. XV, 354 S. 8°. (Grundriss der theol. Wissensch. II, 3.)
† Hommel, Fr., Die Etymologie des Namens Moab, s. Verhdl. des XIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 261.
† Jampel, S., Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung. S.-A. aus MGWJ. Breslau 1904. VIII, 171 S. 8°.
Lehmann, C. F., Hellenistische Forschungen. Der erste syrische Krieg und die Weltlage um 275—272 v. Chr., s. BAG III, S. 491—547.
† Mahler, E., Chronologisches, s. OLZ V, Sp. 184—192.
† Mahler, E., Keilinschriftliches und Chronologisches, s. OLZ VI, Sp. 24—25.
† Merrius, E. M., Biblical epidemies of bubonis plague, s. BS 04 apr. S. 292—304.
† Noordtzij, A., De Krethi en de Plethi, s. TGTh XI (04), 2. S. 101—107.
† Pasig, P., Die Hyqschosfrage und ihre Bedeutung für die Bibelforschung, s. SS II, (04), 5 S. 260—264.
† Peiser, F., Ist Kenntnis assyrischer Sprache im vorexilischen Jerusalem vorauszusetzen, s. OLZ V, Sp. 41—44.

Pilcher, E. J., The Jewish of the Dispersion in Roman Galatia, s. PSBA 25, 6. S. 250—258.
† Sacowy, W., Geschichte König Salomos, s. PM VII, 8 (20 Aug. 03) S. 285—295.
† Schiaparelli, G., L'astronomia nell'antico testamento. Milano 1903. VIII, 196 S. 16°.
Selbie, J. A., Tamar, s. ET XV, 5 (Febr. 04. S. 239).
Taaks, G., Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904. IV, 119 S. 8°.
† Thomas, E. L., The Early Story of Israel. With Illustr., and maps. London 1904. 164 S. 16°.
† Wachter, Wo liegt das Salomonische Goldland Ophir? (aus Z. f. Naturw.). Stuttgart 1903. 18 S. 8°.
† Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 5. Aufl. Berlin 1904. 395 S. 8°.

ZDPV B. XXVII, Heft 1 mit 4 Tafeln. Schwöbel, V., Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen.
Heft 2 u. 3 mit 1 Tafel. Schwöbel, V., Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen. (Forts. u. Schluss.) — Seybold, C. F., Bemerkungen zu Mommerts Anzeige von Kepplers Wanderfahrten im Orient. — Nestle, E., Zum Namen Jerusalem. — Bücheranzeigen.
PEF. — Oct. 03. — Notes and News. — Annual Meeting. — Macalister, A. St., Fifth quarterly report on the excavation of Gezer. — Macalister, A., Report on the human remains found at Gezer 1902—3. — Dickson, Gl., The Tomb of Nicanor of Alexandria. — Porter, H., Another Phoenician inscription from the temple of Ešmon at Sidon. — Baldensperger, Ph., The immovable East (cont.). — Watson, C. M., The site of the Church of St. Mary at Jerusalem, built by the emperor Justinian. — Birch, W. F., The levelling of the Akra. — Hanauer, J. E., The traditional „Harbour of Salomon at Jaffa". — Macalister, A. St., Dajûn and Beth-Dagon and the transference of Biblical place-names. — Notes and Queries.
Jan. 04. — Notes and News. — Macalister, A. St., Sixth quarterly report on the excavation of Gezer. — Wilson, C. W., Golgotha and the Holy Sepulchre. — Clermont-Ganneau, Archaeological and epigraphical notes on Palestine. — Baldensperger, Ph., The immovable East. — Spiers, R. Ph., Baalbec. — Ackroyd, W., On a principal cause of the saltness of the dead sea. — Cowley, A. E., Description of four Samaritan Manuscripts belonging to the Palestine Exploration Fund. — Müller, M., The Egyptian Monument of Tell-esh-Shihâb — Conder, C. R., The alleged mention of Chedorlaomer on a Babylonian tablet. — Masterman, E. W. G., Observations on the Dead Sea level. (Second report.) — Notices and foreign publications.
Adler, M. N., The Itinerary of Benjamin of Tudela, s. JQR XVI (apr. 04), no. 63. S. 453—473.
Alouf. M., Baalbek et les fouilles récentes des Allemands, s. AlM VII, 2 (1 févr. 04), S. 97—104; 4 (15 févr. 04), S. 155—162.

Andrae, W., Reise von Damaskus nach Mosul, s. MDOG Dez. 03. no. 20. S. 9—12.
P. Anastase, La tribu arabe de Khoza'a dans l'Irak, s. AlM VII, 1 (1 Janv. 04). S. 5—12; 2 (suite) (15 Janv.). S. 59—67; 3 (suite) nomenclature des clans (1 févr. 04). S. 128—131; 4 (fin) nomenclature des clans (15 févr. 04). S. 163—170; 5 spécimen de leur langue (1 Mars 04). S. 206—210.
P. Anastase, Les chevaux arabes autrefois et aujourd'hui, s. AlM VII, 8. S. 346—354.
† Benjamin v. Tudela, R., Reisebeschreibungen, nach drei Handschriften, aus dem 13. u. 14. Jahrh. stammend, u. älteren Drucken ediert u. übers., mit Anmerk. u. Einl. versehen, v. Dr. L. Grünhut u. Mark. N. Adler. II. Teil. Einl. Übers. u. Register. Jerusalem u. Frankfurt a. M. 1903. IV, 102 S. mit 2 Karten. I. Teil. Hebräischer Text. Frankfurt 1904. 164 S. 8°.
† Blake, W., Jerusalem. Edited by E. R. D. Maclagan and A. G. B. Russel. London 1903. 150 S. 8°.
† Dussaud, R., Avec la collaboration de F. Macler, Missions dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne. Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques. Tome X. Paris 1903. 342 S. 30 planches et 5 figures. 8°.
Jalabert, L., Bulletin des récentes découvertes archéologiques en Syrie, s. AlM VII, 4 (15 févr. 04), S. 180—187; 5 (suite) (1 mars 04), S. 225—230; 6 (15 mars 04), S. 272—276.
Lammens, H., L'hydrographie du Liban, s. AlM VII, 7 (1 avril 04), S. 320—325; 8 (suite) (15 avr. 04), S. 361—365.
Lammens, H., L'orographie du Liban, s. AlM VII, 4 (15 févr.), S. 170—174; 5 (fin) (1 mars 04), S. 219—225.
† Lammens, H., Le Liban. Notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques. Extrait de la revue „Al Machriq". I partie. Le Liban septentrional. Beyrout 1902.
Lammens, H., Un document palestinien à retrouver, s. ROCh 03, no. 4. S. 637—638.
P. Marie Joseph, Caïffa: son passé et son avenir, s. AlM VII, 2 (15 Janv. 04). S. 68—73.
† Medawer, W., La Syrie agricole. Paris 1903.
Musil, S., Moab. Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab, s. AWAW 03, Nr. XXV.
Musil, A., Kuṣejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. Topographischer Reisebericht, s. SWA CXLIV, 7.
† Musil, A., Die Topographie von Moab. Wien 1903.
Preuschen, E., Leitfaden zur biblischen Geographie. Mit 6 Orts-Ansichten in Tondruck. Giessen 1904. 74 S. 8°.
† Sargenton-Galichon, A., Madame Adélaide, Sinai Máan Pétra sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens. Avec une lettre-préface du Marquis de Vogüé de l'Académie Française. Paris 1904. XV, 304 S. 8°. (Mit 2 Routierkarten u. 25 Photogr.)
Savignac, R., Fouilles anglaises, s. RB Nouvelle Série I (Janv. 04). S. 89—90.
Savignac, R., Nouvelles de Palestine, s. RB Nouvelle Série I (Janv. 04). S. 99—100.
Savignac, R., Fouilles anglaises, s. RB Nouv. Série I, 2 (avr. 04). S. 265—266.

† Soden, Frhr. v. H., Palästina und seine Geschichte. 6 volkstümliche Vorträge. Mit 2 Karten, 1 Plan von Jerusalem u. 6 Ansichten des Heiligen Landes. 2. verbess. Aufl. 1904. IV, 112 S. (Natur und Geisteswelt B. 46.)

Vincent, H., La crypte de St. Anne à Jérusalem, s. RB Nouvelle Série I, 2 (avr. 04). S. 228—241.

Vincent, H., Inauguration de l'institut archéologique allemand, s. RB Nouvelle Série I (Janv. 04). S. 100—105.

Vincent, R. P., Les murs de Jérusalem d'après Néhémie, s. RB Nouvelle Série I (Janv. 04). S. 56—74.

RS, 12e année. — Avril 04. — Halévy, J., Recherches bibliques: Le livre de Michée. — Halévy, J., La date du récit jahwéiste de la création (II—III) (suite et fin). — Halévy, J., Notes et conjectures sur le pehlevi. — Halévy, J., Sumérisme et Africanisme. — Halévy, J., Bibliographie.

† Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, t. V, livr. 20/21. Inscription gréco-palmyrénienne d'Égypte (suite et fin). — Inscriptions grecques de Djerach. — Sur deux épitaphes puniques. — La notion de la sainteté chez les Sémites. — La „Porte de Nicanor" du Temple de Jérusalem.

Livr. 22/23. — La „Porte de Nicanor" du Temple de Jérusalem (fin). — L'autel de Kadés. — Le mont Hermon et son dieu, d'après une inscription inédite (pl. VIII). — Fiches et notules: Nouvelle inscription phénicienne de Sidon. — Inscription nabatéenne d'Oumm-el-Qotain. — Inscriptions grecques du Hauran. — Kaioumas. — Livr. 24. — Fiches et notules: Inscriptions grecques de Bersabée. — La prise de Jérusalem par les Perses. — Inscriptions grecques d'Antinoé. — Θεὸς Ἀρεμθηνός et 'Aramta (suite et fin). — Deux statues phéniciennes à inscriptions. — Nouvelle inscription grecque du pays de Tyr. — Fiches et notules: Echmoun de Sidon et Melkart de Tyr. — Hamehilot et 'Ain el-Djâloût. — Inscriptions grecques du Pont. — La destination des inscriptions sinaïtiques. — Inscription du Safâ. — Ardoula. — L'inscription de Pachomios du Ouâd er-Rebabe. — Hiereus (R. A. O. V, 167).

Livr. 24—25. § 60. Le δι' ἡμᾶς et Dimas le mauvais larron. — § 61: Les Bohémonds princes d'Antioche, successeurs de Renaud de Châtillon, d'après les sources arabes.

Tom VI, 1—5. — § 1. Deux chartes des Croisés dans des archives arabes. — § 2. Inscription grecque de Palmyre. Wadd. no 2572. — § 3. Saïda et ses environs d'après Édrîsi. — § 4. Une nouvelle dédicace du sanctuaire de Baal Marcod. — § 5. Lepcis et Leptis Magna, nouvelles inscriptions. — § 6. „Mescin" et lépreux. — § 7. Monogrammes byzantins sur tessères de plomb. — § 8. Platanos de Phénicie. — § 9. Inscription égypto-phénicienne de Byblos (pl. II). — § 10. Jupiter Héliopolitanus (pl. I).

Abel, Fr. M., Nouvelles inscriptions Grecques de Bersabée, s. RB nouv. sér. I, 2 (avr. 04). S. 266—270.

† Bruston, C., Études phéniciennes, suivies de l'inscription de Siloé. Paris 1903. 80 S. 8°.

† Bruston, C., Les inscriptions phéniciennes de Sidon (fin), s. RThPh 04, 1. S. 27—44.

Clermont-Ganneau, Inscriptions de Palestine, s. CAIBL Nov.-Déc. 03. S. 479—495.
Cooke, A. St., Notes on Semitic Inscriptions (Plate), s. PSBA 26, 1. S. 23—35; 26, 2. S. 72—74.
Delattre, R. P., Figurines trouvées à Carthage dans une Nécropole Punique (1903), s. CAIBL Sept.-Oct. 03. S. 429—436.
† Gsell, S., Fouilles de Gouraya, Sepultures Puniques de la Côte Algérienne, dans les Publications de l'Association historique pour l'étude de l'Afrique du Nord. Paris 1903.
Kokotzoff, P. K., Eine neue aramäische Inschrift aus Palmyra (russ.). Sofia 1903.
† Landau, W. v., Beiträge zur Alterthumskunde des Orients. III. Die Stele von Amrith. — Die neuen phönicischen Handschriften. Leipzig 1903.
L. C. Épitaphe de la diaconesse Sophie, s. RB Nouv. Sér. I, 2 (avr. 04). S. 260—262.
† Littmann, E., Zur Entzifferung der Thamudenischen Inschriften. Eine Untersuchung des Alphabets und des Inhalts der thamudenischen Inschriften auf Grund der Kopien von Prof. J. Euting und unter Benutzung der Vorarbeiten von Prof. D. H. Müller, nebst einem Anhang über die arabischen Stammeszeichen. Mit 12 Taf., s. MVAG IX (04, 1). VIII, 112 S.
† Löwy, A., Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre aufs neue geprüft. Wien 1903. VI, 27 S.
† Marçais, W. et G., Les Monuments arabes de Tlemcen. Paris 1903. 358 S. 8°.
Praetorius, Fr., Zur Ešmūn'āzār-Inschrift, s. ZDMG LVIII, 1 (04). S. 198.
Savignac, R., Notes archéologiques, s. RB Nouvelle Série I (janv. 04). S. 82—84.
Savignac, R., Nouvelles Trouvailles à Bersabée, s. RB. Nouvelle Série I. (janv. 04). S. 84—89.
Savignac, R., Inscription Romaine et sépultures au nord de Jérusalem, s. RB. Nouvelle Serie I. (janv. 04). S. 90—99.
Savignac, Fr. R., Ossuaires Juifs. — Tuiles Romaines. — Varia s. RB nouv. sér. I, 2 (avr. 04). S. 262—265.
Stanley Cook, A., North-Semitic Epigraphie, s. JQR XVI (jan. 04). no. 62. S. 258—289.
† Remarques sur les inscriptions de Taoura, Extr. du volume publié à l'occasion du 50ème anniversaire de la fondation d. l. société archéol. d. Constantine. Constantine 1903. 8°.

---

† Brockelmann, C., Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau. Breslau 1903. V. 53 S. 8°
Cheikho L., Les manuscrits arabes de l'Université St. Joseph. 1°. Manuscrits chrétiens, s. AlM VII, 1 (1 janv. 04). S. 33—38; 2 (suite) (15 janv. 04). S. 73—79; 3 (suite) (févr. 04): Commentaires S. 122—128; 6 (suite): Commentaires, Conciles. (15 mars 04) S. 272—283; 7 (suite): Concils (1. avril 04). S. 331—336.
Cowley, A., Some Egyptian Aramaic Documents (cont.), s. PSBA 25, 6. S. 259—266. 25, 7. 311—314.

† Euting, M. J., Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strassbourg (Extrait des MAIBL I série. Tome XI. II partie. Paris 1904. 4°.
† Moulton, J. A., Notes from papyri III s. Exp. déc. 03. S. 423—439.
Sayce, A. H., Note (zu Cowley's obigen Aufsätzen), s. PSBA 25, 7. S. 315. 316.
† Wright, W. A., catalogue of the Syrian manuscripts preserved in the library of the university of Cambridge. 2 vol. Cambridge 1903. XXX 1290 S.

ZA — B. XVIII, 1. Ungnad, A., Zur Syntax der Gesetze Hammurabis. — Nöldeke, Th., Zur semitischen Pluralendung. — Rewitsch, G., Zweifel an der astronomischen und geometrischen Grundlage des 60. Systems. — Sprechsaal: Nöldeke, Th., Zur Habiri-Frage. — Martin, Fr., Une lettre assyrienne (Harper IV av. 348). — Brockelmann, C., Nochmals die Endung û und ût. — Bezold, C., Assyriologische Randbemerkungen. — Rezensionen, Bibliographie. —
† Belck, W., Die Kelischin Stele und ihre chaldisch-assyrischen Keilinschriften. Mit 1 Karte und 3 Taf. Freienwalde 1904. 74 Sp. (An. 1.)
Belck, W., Die Steleninschrift Rusas' II Argistiḫinis von Etschmiadzin, s. ZDMG LVIII, 1 (04), S. 161.
† Bernfeld, S., Der babylonische Olymp, s. Woche 03 no. 40. S. 1813—1816.
† Bezold, C., Babylonisch-assyrische Religion, s. ARW VII (04), S. 193—211.
† Bezold, C., Einige Bemerkungen zur babylonisch-assyrischen Transkription des Hebräischen Gottesnamens: Verhandlungen des VIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 260—261.
† Bezold, C., Die neusten Ergebnisse der assyriologischen Forschung. Vortrag. Saarbrücker Zeitung 04 no. 26—28.
† Bezold, C., Die Schöpfungslegende. Babylonisch-assyrische Texte. I (In: Kleine Texte für Theolog. Vorlesungen und Übungen, Herausg. v. H. Lietzmann no. 7). Bonn 1904. 20 S. 8°.
† Boissier, A., Le texte S 2 du Musée de Constantinople: s. OLZ V. Sp. 246.
† Boissier, A., Les piliers de Tello, s. OLZ V. Sp. 468. 469.
† Boscawen, W. St., C., First of empires: ‚Babylon of The Bible' in light of latest research. Account of origin growth, development, of the empire, civilisation, and history of ancient Babylonian empire from earliest times to consolidation of the empire in B.C. 2000. London 1903. 386 S. 8°.
† Brugi, B., Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia, s. Atti del R. Istit. Veneto di Scienze, Lett. Arti T. LXII, 9. S. 1105—1119.
† Delitzsch, Fr., Zur Topographie Babylons, s. MDOG. Nov. 03 no. 19. S. 28—35.
† Delitzsch, Fr., Assur, s. MDOG. Dez. 03. no. 20. S. 30—42.
Fries, C., Zur babylonischen Feuerpost, s. BAG IV, 1 (04). S. 117—121.
Halévy, M., Nabuchodonosor, s. JA X série, tom 2 no. 2 (nov. déc. 03). S. 524. 225.
† Harper, R. F., The code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B. C. Chicago and London 1904. 8°.

Heuzey, L., Reprise des fouilles de Tello par le Capitaine Cros, première communication. Une statue complète de Goudea, s. CAIBL. nov. déc. 03. S. 618—629.

† Hermann, A., Ölwahrsagung bei den Babyloniern, s. Beilage z. Allgem. Zeitung 03. no. 233. S. 92—94.

† Hermann, A., Die assyrischen Kriegsgespanne zur Zeit Königs Assurnasirpals II, s. Beilage z. Allgem. Zeitung 04. no. 50. S. 396—397.

† Hilprecht, H. V., Recent archaeological work in Assyria and Babylonia, s. SST 04 (vol. XLVI), no. 1. S. 7.

† Hilprecht, H. V., Latest French and German excavations in Babylonia, s. SST 04 (vol. XLVI) no. 6. S. 79—80.

Holzhey, C., Herkunft und Bedeutung der Endvokale u, i, a beim assyrischen Nomen und Verbum, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 751—765.

Hommel, Fr., Die Planeten- und Tierkreisgötter der Elamiter. Die Planetenzeichen im westsemitischen Alphabet. Verhdl. des XIII. Orientalistenkongr. S. 262—266.

Hrozny, F., Zur Höllenfahrt der Ištar, s. WZKM XVII (04), 4. S. 323—330.

† Hrozny, Fr., Assyriologische Miscellen, s. OLZ V. Sp. 138—142.

† Hüsing, G., Katin, s. OLZ VI. Sp. 381—82.

† Hüsing, G., Zur Transkriptionsfrage, s. OLZ VII. Sp. 46—49.

Johns, C. H. W., The year names of Samsu-iluna, s. PSBA 25, 7 (03) S. 325—326.

† Karolidis, P., Über die „Stadt der Byzantiner" (urbs Byzantinorum) in der Chronik des assyrischen Königs Assarhaddon (Ausz.), Verhdl. des XIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 376—378.

† Koldewey, R., Das Istartor in Babylon, s. MDOG, Nov. 03, no. 19. S. 7—28.

† Koldewey, R., Reise von Babylon nach Mosul 3.—18. Aug. 1903, s. MDOG, Dez. 03, no. 20. S. 12—17.

Küchler, Fr., Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medicin. Texte mit Umschrift, Übersetzung u. Kommentar. VII. 154 S. 20 autogr. Taf. AB XVIII. Leipzig 1904.

† Laugdon, S., und Lau, R. J., The annals of Ashurbanapal (V Rawlinson pl. I—X) autogr. text with glossary in English and German and brief notes: SStS, II. Leiden 1903. XI. 63 gedr. u. 45 autogr. S. 8°.

Lehmann, C. F., Ein missverstandenes Gesetz Hammurabis, s. BAG IV, 1 (04). S. 32—41.

Lehmann, C. F., Bestätigung der Lösung eines Hauptproblems der antiken Chronologie vor Nabonassar, s. BAG IV, 1 (04). S. 111—115.

† Martin, Fr., Mélanges assyriologiques (VIII), Tirage à part REA vol. XXV. Paris 1903. 6 S. 4°.

† Meissner, B., Tontafeln aus Vigran-šafir, s. OLZ V. Sp. 245—246.

† Meissner, B., Ein neuer Baubericht Nebukadnezars, s. OLZ V. Sp. 424—426.

† Meissner, Br., Assyriologische Studien, s. MVAG IX (04), 3. II, 57 S.

Müller, D. H., Zur Syntax von Ištars Höllenfahrt, s. WZKM XVII (04), 4. S. 323—331.

Müller, D. H., Die Wortfolge bei Hammurabi u. die sumerische Frage, s. WZKM XVII (04), 4. S. 337—342.

† Öfele, v., Das Horoskop der Empfängnis Christi mit den Evangelien verglichen (MDOG VIII, 6). Berlin 1903. III. 15 S. 8°.
† Öfele, Fr. v., Prolegomena zur Keilschriftmedicin, s. OLZ V. Sp. 157—159.
† Öfele, F., Frhr. v., Keilschriftmedicin in Parallelen. Mit der Wiedergabe einer medicinischen Keilschrifttaf. 2. umgearb. Aufl. Leipzig 1904. 31 S. 8°. (AO IV, 2).
† Oppert, J., Die Übersetzung des grossen Cylinders A von Gudea; Vrhd. des XIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 258—60.
Oppert, M., l'étendu de Babylone, s. CAIBL, nov. déc. 03. S. 611—618.
† Pancritius, M., Assyrische Kriegführung von Tiglat-pileser I bis auf Šamši-adad III. Königsberg 1904. 144 S. 8°. (Diss.)
† Peiser, E., Zu den Taa'nektafeln, s. OLZ VI. Sp. 321—323.
† Peiser, E., Zwei neue El-Amarnabriefe, s. OLZ VI. Sp. 379—381.
† Pick, H., Talmudische Glossen zu Delitzschs Assyrischen H. W. B. Berlin 1903. 33 S. 8°. (Diss.)
† Pick, H., Assyrisches und Talmudisches. Kulturgeschichtliche und Lexikalische Notizen. Berlin 1903.
† Pinches, Th., Notes upon a small collection of tablets from the Birs-Nimroud, belonging to Lord Amhurst of Hackney (Resumé). Vrhdl. des XIII. Intern. Orientalistenkongr. S. 267—270.
Pinches, Th. G., Sapattu, the Babylonian Sabbath (plate) s. PSBA 26, 2. S. 51—56.
Redlich, R., Vom Drachen zu Babel, eine Tierkreisstudie, s. Gl 84 (03), no. 23. S. 364—371 u. 384—387.
Reinach, S., Les ruines de Babylone et les fouilles de la mission allemande, s. RA 4 série, tome 3 (janv. févr. 04). S. 111—127.
† Rogers, R. W., Biblical discoveries that have stirred the world, s. SST 03, vol. XLV, no 43. S. 540.
† Rousseau, H., Esquisses d'art monumental. T. 2. La Chaldée, l'Assyrie; avec 15 Fig. dont 14 hors texte. Bruxelles 1904. 100 S. 12°.
Sayce, A. H., Were there Hittites in Southern Palestine, s. ET XV, 6. (March 04). S. 280—284.
Sayce, A. H., Gilgameš, s. PSBA 25, 6. S. 266.
Sayce, A. H., The Decipherment of the Hittite Inscriptions (con I). (Plate), s. PSBA, 25, 6. S. 277—287. 25, 7. S. 305—317. 25, 8. S. 347—356. 26, 1. S. 6—16.
† Somogyi, E., Szumirokés magyarok. Budapest 1903. 271 S. 8°.
† Tallqvist, K. L., Bu. 88—5—12, AM 301; s. OLZ VII. Sp. 25—26.
† Teloni, Br., Letteratura Assira (Manuali Hoepli) 1903.
† Thureau-Dangin, Fr., les Tablets de Khorsabad, s. OLZ VII, 1—3.
† Virolleaud, Ch., Di-tillas texte juridique chaldéen, de la seconde dynastie d'Our, transc. et trad. Poitiers 1903. VII, 39 S. 8°.
† Virolleaud, Ch., Fragments de textes divinatoirs assyriens de Musée Brittanique. London 1903. 20 S. 8°.
† Virolleaud, Ch., Etudes sur l'astrologie chaldéenne. Poitiers 1904. 16 S. 4°.
† Virolleaud, Ch., Etudes sur la divination chaldéenne. I partie. Extr. des séries „𒁹 alu", „𒁹 marsu" transcr. Paris et Leipzig 1904. 69 S. 4°.
Weissbach, Fr. H., Das Stadtbild von Babylon. Mit 2 Plänen u. einer Skizze. Leipzig 1904. 61 S. 8°. (AO V, 4).

† Weissbach, F. H., Chronologisches, s. OLZ V. Sp. 398—404.
† Weissbach, F. H., Babylonisch-Assyrisches, s. OLZ VI. Sp. 437—443. 481—484.
† Wildeboer, G., De wetgeving van Hammurabi, s. Tijdsch. vor Strafrecht XVI (04). S. 70—101.
Winckler, H., Geschichte der Stadt Babylon. Leipzig 1904. 48 S. (AO VI, 1).

ÄZ — B. XXXX, 2. Golenischeff, W., Offener Brief an Herrn Professor G. Steindorff. — Breasted, J. H., A City of Ikhenaton in Nubia. — Borchardt, L., Besoldungsverhältnisse von Priestern im mittleren Reich. — Bissing, W., Fr. v., Eine Stele des mittleren Reichs mit religiösem Text. — Schäfer, H., Eine kursive Form von . — Meyer, E., Das Kalenderdatum der Nilüberschwemmung unter Šabataka. — Leipoldt, J., Berichte Schenutes über Einfälle der Nubier in Ägypten. — Edgar, C. C., A Thesaurus in the Museum of Cairo.—Miscellen: Borchardt, L., Gruppen als Fassadenschmuck. — Gardiner, A. H., The group „Overseer". — Möller, G., Zur Lesung von . — Schack-Schackenburg, H., . — Bissing, W., Fr. v., Zum Gott — Meissner, Br., Drei ägyptische Schreibernamen in assyrischer Transkription. — Gardiner, A. H., Imhotep and the Scribe's Libation. — Calice, F., v., Zur Böschungsbestimmung im Pap. Rhind. — Calice, F. v., Ein Tiername. — Baillet, A., Labienus, Der Errichter der Obelisken von Benevent. — Calice, F. v., Nachtrag ÄZ XXXVII. S. 16. — Erschienene Schriften. — Inhaltsverzeichnis für B. 1—40.
† Acta Pauli, Aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift. No. 1. Herausg. v. C. Schmidt. Quartband (XII. S. u. 40 doppelseitige Lichtdrucktafeln): Facsimilewiedergabe der ganzen Handschrift in natürlicher Grösse mit kurzer Einleitung. Oktavband (VIII, 240 u. 80 S.): deutsche Übersetzung, Kommentar, koptischer Text und Glossar). Leipzig 1904.
† Agrûmyja masry maktûba bil lisân el masru wema'ha amsila (Grammatica egiziana scritta nella lingua egiziana). Felôrensa 1322 (1904). 42 S. 8°.
† Alphabet (an egyptian) for the egyptian people. 2 ed. Florence 1903. 96 S. 8°.
† AMG XXX, 3 (03). S. 51—159. — Nau, F., Histoire de Thaïs. — Gayet, A., L'exploration des nécropoles de la montagne d'Antinoë. — Ricci, S., Inscriptions grecques et coptes. — Gaimet, E., Symboles asiatiques. — Bonnet, E., Plantes antiques des nécropoles d'Antinoë.
† Andersson, E., Isak's Vermächtnis aus dem Koptischen übersetzt, s. Sph VII, 2 (03). S. 77—94. 129—142.
† Baillet, A., Le nom de quelques vases égyptiens. (SA aus Mémoires de la Société d'agriculture, sciences, belles-lettres et arts d'Orléans 1903). 27 S.

† Balestri, P. G., Di un frammento Palimpsesto copto saidico del Museo Borgiano, s. Bs. anno VII vol. IV, 61.
† Barber, F. M., The Mechanical triumphs of the Ancient Egyptians. Ill. Berlin u. London 1904. 123 S.
Bénédite, G., Une nouvelle représentation d'Horus légionnaire, s. RA 4 série, tome 3 (Janv. Févr. 04). S. 111—118.
† Borchardt, L., Ausgrabungen der deutschen Orient-Gesellschaft bei Abusir im Winter 1902/03, s. MDOG 03 (Sept), no. 18.
† Borchardt, L., Der Augustustempel auf Philae, s. JDAI XVIII (03), 3.
† Bouché-Leclercq. Le cinq premiers Ptolémées, 323—181 avant J. Chr. vol. I. Paris 1903. 8°.
† Budge, E. A. W., Gods of the Egyptians; or studies in Egyptian mythology. 2 vols. 98 col. pl. 131 ill. in text. London 1903. 992 S. 8°.
† Budge, E. A. W., The Decrees of Memphis and Canopus. The Rosetta Stone. 3 vols. Illustr. London 1904. 242. 210. 260 S. 8°. (Books on Egypt and Chaldaea).
† British Museum, A guide to the first and second Egyptian rooms 2nd. edit. London 1904. 156. S. 32 Taf. 8°.
† Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. vol. IX. Nr. 9401—9449. Textes et dessins magiques par G. Daressy. Cairo 1903. 63 S. 13 Taf. 4°. vol. XI. Nr. 28001—28078. Sarcophages antérieures au Nouvel Empire par P. Lacau 1 er Fasc. Cairo 1903. VIII. 168 S. 28 Taf. 4°.
† Catalogue général des Antiquités égyptiennes du musée du Caire Service des Antiquités. Vol. XIII. Nr. 27425—27630 Greco Sculpture par Edgar, C. C., Caire (Leipzig) 1903. XVI. 83 S. 32 Lichtdrucktaf. Fol.
— — B. XII. Strzygowski, J., Koptische Kunst. Nr. 7001—7394 et 8742—9200. Vienne et Leipzig 1904. XXIV. 362 S. Mit 40 Taf. u. vielen Textabbild. Fol.
† Champollion inconnu. Lettres inédites: La Brière. 1898 Janv.
† Choisy, A., L'art de bâtir chez les Égyptiens. Vol. I. avec 106 Figures, accompagné d'un atlas documentaire des 24 planches héliogravures. 4°.
† Conway, M., The beginnings of the Egyptian style of architecture, s. Journ. of the R. Institute of British Architects. 3 series. vol. X. no. 14.
Crum, W. E., Coptic texts relating to Dioscorus of Alexandria, s. PSBA 25, 6. S. 267—276.
Crum, W. E., The coptic version of the „Canon of S. Basil" s. PSBA 26, 2. S. 57—62.
† Davis, N. S. de, Archaeological survey of Egypt. 13th Memoir. The Rock Tombs of El Amarna. Part. I. The Tomb of Meryra. With 42 plates. London 1904. 56 S. (Egypt. Expl. Fund).
† Dedekind, A., Eine altägyptische Darstellung sorgfältigsten Verschlusses von Honiggefässen, s. Illustr. Monatsblätter f. Bienenzucht, Klosterneuburg. 1903. S. 64 ff.
Erman, Ad., Ägyptische Chrestomathie zum Gebrauch auf Universitäten und zum Selbstunterricht. Berlin 1904. XXII. 156. 78*. 8°. (PLO XIX).

Erman, A., Ägyptisches Glossar. Die häufigeren Worte der ägyptischen Sprache, zusammengestellt. Berlin 1904. XIII. 160 S. 4° (PLOXX).
Erman, A., Zur Erklärung des Papyrus Harris, s. SAB 03. XX. XXI. S. 456—474.
Erman A., Die Sphinxstele, s. SAB X—XII. 1904. S. 428—444.
† **Foucart**, G., Imhotep. s. RHR nov. déc. 03. S. 362—371.
Gardiner, A. H., On the meaning of the Preposition [hieroglyphs], s. PSBA 25, 7. S. 334—336.
Gardiner, A. H., The name of King Sankhere, s. PSBA 26, 2. S. 75. 76.
† **Gautier**, F. E., et **Jéquier**, G., Mémoires sur les fouilles de Licht, avec 30 planches hors texte et 144 figures, s. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire. Tome VI, fasc. 1.
† **Grabsteine u. Denksteine**, ägyptische, aus süddeutschen Sammlungen. Herausg. v. W. Spiegelberg. II. München. Bearb. v. K. **Dyroff** u. B. **Pförtner**. Mit 38 Abb. auf 25 Lichtdrucktaf. Strassburg 1904. VII. 33 S. 4°.
† **Griffith**, F. Ll., Archaeological Report 1902/03. Comprising the work of the Egyptian Exploration Fund and the progress of egyptology during the year 1902/03. London. 73 S. 4°.
Green, F., Prehistoric Drawing at el-Kab (Plate), s. PSBA 25, 8. S. 371—372.
† **Guidi**, I., La traduzione copta di un' omelia di S. Efrem, s. Bs. — Rivista di Studi Orientali. Anno VII vol. IV fasc. 70.
† **Hall**, H. R., Keftin and the peoples of the sea, s. Annual of the British School of Athens. no. VIII. 1901/02.
Hilton-Price, F. G., Upon a set of Seven Unguent or Perfume Vases (Plate), s. PSBA 25, 7. S. 326—328.
† **Hultsch**, Fr., Beiträge zur ägyptischen Metrologie, s. APF II, S. 273—293. 521—528.
Ägyptische Inschriften aus den Kgl. Museen zu Berlin. III. Heft. Inschriften des Mittleren Reichs. I. Teil. Berlin 1904. 72 S. in Autographie. 4°.
† **Junker**, H., Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera (Teil 1 u. 2). Berlin 1903. 32 S. 4°. (Diss.)
Kaufmann, C. M., Ein altchristliches Pompeji in der libyschen Wüste. Die Nekropolis der „Grossen Oase". Archaeologische Skizze. Mit zahlr. Abb. u. Plänen. Mainz 1902. IV. 71 S.
Lammens, H., Coptes Asiatiques, s. ROCh 03. no. 4. S. 633—637.
† **Lange**, H. O., Wen-amons beretningom hans rijse til Phönicien, s. Nordisk Tidskrift. 1902. S. 515 ff.
Leipoldt, J., Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments, s. ZNW IV (03), 4. S. 350—351.
† **Leipoldt**, J., Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen. Leipzig 1904. 8° II. 62 S. (TU, NF XI, 1b).
† **Lemm**, O. v., Das Triadon, ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung. I. Text. 3 Taf. Petersburg 1903.
† **Lemm**, O. v., Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. Text, Übersetzungen u. Anmerkungen. 2 Taf. Petersburg 1903.
Loret, V., The transliteration of Egyptian, s. PSBA 25, 8. S. 368—370.

Maspéro, G., L'ouverture d'une nouvelle Tombe royale à Thebes, s. RA IV série Tome I (janv. févr. 03).
† Monuments Egyptiens du Musée de Bruxelles. Fasc. 2. IV: Une statuette du Temple de Wazmose, par J. Capart et W. Spiegelberg. Brüssel 1903. S. 19—28. 8°.
† Moret, A., De Bocchori rege. Paris 1903. VII. 90 S. 8°. (Diss.)
† Morgan, J. de, Fouilles de Dahchour en 1894—1895. Avec la collaboration de G. Legrain et G. Jéquier. Mit Abb. u. 27 Taf. Wien 1903. VIII. 119 S. 4°.
† Müller, W. M., Neue Darstellungen „mykenischer" Gesandter und phönicischer Schiffe in altägyptischen Wandgemälden. Mit 5 Taf. u. vielen Textabb. MVAG IX (04), 2. 68 S. 4°.
Nau, F., Notes sur quelques Fragments Coptes relatifs à Dioscore, s. JA X série tome 2. (mai, juin 03).
Naville, E., The Book of the Dead. Chapters 153—154 (Plate) (cont.), s. PSBA 25, 6. S. 237—242; Chapters 155—161 (Plate) (cont.), 25, 7. S. 299—304; Chapters 162—164 (Plate) (cont.), 25, 8. S. 339—346; Chapters 165—171, 26, 1. S. 6—16; Chapters 172—173 (Plate), 26, 2. S. 45—50; Chapters 174—179 (Plate), 26, 3. S. 79—89.
Newberry, P. E., Note on the Parentage of Amenhetep III, s. PSBA 26, 6. S. 294—295.
Newberry, P. E., Extracts from my Note-Books. VII (2 Plates), s. PSBA 25, 8. S. 357—362.
† Nietzold, J., Die Ehe in Ägypten zur ptolemäisch-römischen Zeit nach den griechischen Gerichtskontrakten u. verwandten Urkunden. Leipzig 1903. VI. 108 S. 8°.
† Petrie, W. M. F., Abydos Part II. With a chapter by F. Ll. Griffith. London 1903. 56 S. 64 Taf. 4° (24° Memoir of the Egypt Explor. Fund).
Petrie. Fl. W. M., Notes on the XIXth and XXth Dynasties, s. PSBA 26, 1. S. 36—41.
Petrie, Fl. W. M., Animal worship in Egypt, s. PSBA 26, 3. S. 113. 114.
† Piehl, K., Inscriptions hiéroglyphiques, recueillies en Europe et en Egypte. IIIe série. Commentaire. Leipzig 1903. III, 63 S. 4°.
† Pietschmann, R., Zu den Überbleibseln des koptischen Alexanderbuches (aus: Beiträge z. Bücherkunde und Philologie August Willmanns zum 25. März 1903 gewidmet). Leipzig 1903.
† Preisigke, F., Städtisches Beamtenwesen im römischen Ägypten. Halle 1903. 75 S. 8°. (Diss.)
Raad, A. M., Expedition scientifique d'Adis Ababa au Nil, s. AlM VII, 6 (15 mars 04). S. 252—256.
† Ransom, C., Reste griechischer Holzmöbel in Berlin, s. JDAI 02. S. 125—140.
† Reitemeyer, E., Beschreibungen Ägyptens im Mittelalter. Aus den geographischen Werken der Araber zusammengestellt. Leipzig 1903. III. 238 S.
Revillout, E., Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité, s. JA II. série Tome 2 no. 1 (mai-juin 03).
† Revillout, E., Un prince révolutionaire dans l'ancienne Égypte, s. RQH XXXVIII (03) S. 147.
Revillout, E., Letter of the transliteration of Egyptian, s. PSBA 25, 6. S. 288—293. 25, 7. S. 329—333. 25, 8. S. 363—367.

Revillout, E., Le procès du Vautour et de la Chatte devant le Soleil, s. PSBA 25, 6. S. 243—249.
Roulin, E., Ivoires de Haute-Egypte, s. RA 4 série, tome 3 (janv-févr. 04). S. 97—110.
Sayce, A. H., Greec inscriptions from Egypt., s. PSBA 26, 3. S. 90—92.
Sayce, A. H., The egyptian King Sharu, s. PSBA 26, 3. S. 93.
Sayce, A. H., Note on the Inscriptions at El-Kab, s. PSBA 25, 6. S. 249.
Schencke, W., Amon-Re. En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ägyptiske Gudsbegreb. Kristiania 1904. VII. 367 S. 8°.
† **Schweinfurth**, G., Ägyptische Tierbilder als Kieselartefakte, s. Umschau 1903. S. 804 ff.
† **Schweinfurth**, G., Figurines d'animaux fabriquées en silex, s. Rev. d'école d'anthropologie de Paris 1903. S. 395 ff.
† **Spiegelberg**, W., Der Stabkultus bei den Ägyptern. Die Tefnachthosstele des Museums von Athen. Paris 1903. 16 S. 8 fig. et planches.
Steindorff, G., Koptische Grammatik m. Chrestomathie, Wörterverzeichnis u. Literatur. 2. gänzlich umgearb. Aufl. Berlin 1904. XX. 242 u. 104 S. 8° (PLO XIV).
† **Turajeff**, B. A., Materialien zur christlichen Archäologie Ägyptens, Moskau 1902 (aus d. II. B. der Arbeiten des Kiewer Kongresses, in russischer Sprache).
Urkunden des Ägyptischen Altertums. Herausg. von G. **Steindorff**. II. Heft 1. Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit. I. Bearbeitet von K. **Sethe**. Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der macedonischen Könige und der beiden ersten Ptolemäer. Leipzig 1904. 2 S. Buchdruck u. 80 S. in Autographie. 4°.
† **Urkunden**, ägyptische aus den königlichen Museen zu Berlin. Herausgeg. von der Generalversammlung. Koptisch-Urkunden. I B. 5. Heft. Berlin 1904. 4°.
Wachsmuth, C., Die Ziffer der Bevölkerung Ägyptens (nach Josephus), s. BAG III, 2.
Wainwright, G. A., The formula [hieroglyphs] in the light of mythology, s. PSBA 26, 3. S. 101—104.
Walker, J. H., The Egyptian Doctrine of the transformation of funeral offerings (2 Plates) s. PSBA 26, 2. S. 70—71.
Weill, R., Le vase des Phaestos, un document de l'histoire du monde créto-asiatique, s. RA 4 série, tome 3 (janv. févr. 04). S. 52—73.
† **Wiedemann**, A., Die Ausgrabungen zu Abusir, s. Umschau VII no. 26. 27.
† **Wiedemann**, A., Osiris végétant, s. Mus. nouvelle série IV. S. 111—123.
† **Wiedemann**, A., Religion of Egypt., s. Hastings, Dictionary of the Bible. Suppl. B. S. 176—197.
Winstedt, E. O., Sahidic Biblical Fragments, s. PSBA 25, 7. S. 317—325.
† **Wreszinski**, W., Die Hohenpriester des Amon. Berlin 1904. 61 S. 8°. (Diss.)

---

† Adler, E. N., et Seligsohn, M., Une nouvelle Chronique Samaritaine, texte samaritain transcrit et édité pour la première fois avec une traduction française. Paris 1903. IV. 166 S. 8°.

Bacher, W., Zur Jüdisch-persischen Litteratur, s. JQR XVI (apr. 04) no. 63. S. 485—558.

† Bamberger, S., die neusten Veröffentlichungen aus den arabischen Mischnakommentaren des Maimonides, Bemerkungen und Berichtigungen zu den Neuausgaben des Kommentars zu den Traktaten שבת, מועד קטן (V—VII), יומא, תענית (I—IV), קדושין und תמיד. (Aus „Jahrbücher der jüd. liter. Geschichte"). Frankfurt a. M. 1904. 28 S. 8°.

† Bischoff, E, Die Kabbala-Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft. Leipzig 1903. VIII. 126 S. mit 25 Abb. 8°.

† Bondi, J., Rabbi Jochanan (aus „Jahrbücher der jüd. lit. Geschichte"). Frankfurt a. M. 1904. 36 S. 8°.

† Chamisja Choemsjee Tora. — חמשה חומשי תורה. Pentateuch. Met Nederlandsche vertaling door A. S. Anderwijzer als mede de Haffaroth, Sabbathgebeden, Joseroth etc. 2 dln. Amsterdam 1904. 434. 535 S. 8°.

Goldziher, I., Mélanges judéo-arabes (suite), s. RÉJ Tom. 47 no. 94. S. 179—186.

† Herford, R. Fr., Christianity in Talmud and Midrash. London 1904. 465 S. 8°.

† The Jewish Encyclopaedia. Vol. VI (God-Istrin). New-York und London 1904. XX, 681 S. 8°.

† Joma, der Mischnatraktat, herausg. v. H. Strack. 2. Aufl. Leipzig 1904. 39 S.

† Kramer, J., Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimûni. Strassburg 1903. 108 S. 8°. (Diss.)

Lacy O'leary de, Rabbinical illustrations of the epistle of St. James, s. ET XV, 7 (April 04). S. 334—335.

† Levi, G. Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, ges. u. geordnet von Levy, aus dem Urtext ins Deutsche übertragen von L. Seligmann. 3. verm. Aufl. Leipzig 1904. VI, 394 S. 8°.

Liber, M., Gloses arabes dans Raschi, s. RÉJ Tom. 47, no. 94. S. 197—204.

† Maimuni's Moses ben, Mischnakommentar zum Traktat Kethuboth (Abt. I. u. II). Arabischer Urtext auf Grund von 2 Handschriften, zum ersten Mal herausg. mit verbesserter hebräischer Übersetzung des Jakob ibn Abbasi. Einleitung, deutsche Übersetzung nebst kritischen und erläuternden Anmerkungen von S. Frankfurter. Berlin 1903. 40. 16 S. 8°.

† Maimuni, R., Mosis commentarius in Mischnam ad tractatum Sabbath (C. 19—24). Textum arabicum ed. adnotationibusque illustravit L. Kohn. Budapest 1903. XII, 20 S. 8°. (Berlin.)

Montefiore, C. G., Rabbinic conceptions of repentance, s JQR XVI (Jan. 04), no. 62. S. 209—257.

Poznański, S., Fragments de l'Exégèse biblique de Menahem bar Helbo (Auteur du XI[e] siècle), Recueillis, édités et annotés. Warschau 1904. 56 S. 8°. (Hebr.)

Poznański, S., Schechter's Saadyana. Frankfurt a. M. 1904. 23 S. 8°. (S.-A. aus ZHB VII (03), Heft 4—6.

† Renzer, J. S., Die Hauptpersonen des Richterbuches in Talmud und Midrasch. I. Simson. Bern 1902. 43 S. (Diss.)

† Rodkinson, M. S., The history of the Talmud. From the time of the foundation, about 200 B. C., up to the present time. Vol. I. Its development and its persecution since the birth up to date. Vol. II. The historical and literary introduction to the new edition. London 1904. 450 S.

† Sarsowsky, A., Die ethisch-religiöse Bedeutung der Alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midraš. Kirchhain N.-L. 1904. (Königsberger Diss.).

Schechter, S., Geniza Fragments, s. JQR XVI (apr. 04), no. 63. S. 425—452.

† Schechter, S., Midrash hag-gadol, forming a collection of ancient rabbinic homilies to the pentateuch. Genesis. Cambridge 1903. 468 S. 4°.

† Schwab, M., Le manuscrit hébreu No 1388 de la Bibliothèque Nationale (Une Haggadah paschale) et l'iconographie juive au temps de la renaissance (Tiré des Notices et Extr. T. XXXVIII. Paris 1902.

† Sprüche der Väter. Ethischer Mišnatraktat, herausg. nach den ältesten Drucken (1484, 1486, 1492, 1505, 1520) u. der Münchener Talmudhandschrift nebst Übersetzung u. kurzen Erklärungen von L. Goldschmidt. [Aus „Der babylon. Talmud".] Berlin 1904. 131 S. 12°.

† Strack, H., Der Mischnatraktat „Versöhnungstag" herausg. u. erkl. 2. neubearb. Aufl. Leipzig 1904. 39 S. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. no. 3.) 8°.

† Wojdyslawski, L., Toldoth Menachem Asarja aus Fano, enth. Menachem Asarjas Lebensbeschreibung, Wirken und Psychologie, nebst Beurteilung seiner Schriften u. Abhandlungen. (In hebr. Sprache.) Petersburg 1903 (Frankfurt a. M.). 88 S. 8°.

Barth, J., Das aramäische *ēth* der 1. Pers. Sing. Perf., s. ZDMG 57, 4 (03). S. 771 f.

Barth, J., Zu Brockelmann's Erwiderung, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 798—804.

Brockelmann, C., Gegen J. Barth, oben S. 628 ff., s. ZDMG 57, 4 (03). S. 795—797.

Codrington, H. W., The Syrian liturgies of the presanctified. II. West Syrian (cont.), s. JThSt V (april 04) 19, S. 369—377.

† Corpus scriptorum christianorum orientalium, Curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptiones syri. Series II. Tom. XCIII. Dionysius Bar Salībī, Expositio liturgiae. Textes ed. H. Labourt. 95 S., Versio, Interpretatus est H. Labourt. 106 S. Paris 1903. 8°.

† Didascalia Apostolorum in Syriac, edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other Mss. I. The Didascalia Apostolorum in English translated from the Syriac by M. Gibson. London 1903. (HS 1 u. 2). X 236 u. XVIII 113 S. 4°.

Didascalia, die syrische, übersetzt und erklärt von H. Achelis u. J. Flemming. (TU N. F. X, 2). Leipzig 1904. VIII, 388 S.
† Histoire de Thaïs, publication de textes grecs inédits et de divers autres textes et versions, par F. Nau. Paris 1903. (AMG XXX).
† Histoire de Saint Azazaïl. Texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois par F. Macler. Paris 1902. 38. 64 S. u. 2 photogr. Taf. 8°. (Fasc. 141 der Bibliothèque de l'École des Hautes Études.)
Hoffmann, G., Zwei Hymnen der Thomasakten, s. ZNW IV (03), 4. S. 273—309.
King, G. A., Raka, ET XV, 6 (March 04). S. 287.
Marshall, J. T., Remarkable readings in the Epistles found in the Palestinian Syriac Lectionary, s. JThSt V (April 04), 19, S. 437—445.
Müller, F. W. K., Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch Turkestan, s. SAB (Okt.) VIII. IX. S. 348—352.
† Nau, F., Notice inédite sur Philoxène évêque de Maboug (485—519), s. ROCh 03 no. 4, S. 630—633.
† Patrologia Orientalis, publié sous la direction de R. Graffin et F. Nau. 2 vol. T. 2er. Fasc. 1er: Vie de Sévère, par Zacharie le Scholastique, texte syriaque, publié, traduit et annoté par M. A. Kugener. Paris 1904. 115 S. 8°.
Perles, J., Proben aus dem Nachlass von —, mitgeteilt von F. Perles, s. JQR XVI (Jan. 04). no. 62. S. 351—356.
† Relationes, Genuinae, inter sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae cura et studio S. Giamil. Roma 1902.
Rieger, P., ܐܝܠܐ „der Mönch", s. ZDMG 57, 4 (03). S. 747—749.
Smith, D., Rakal, s. ET XV, 5 (Febr. 04). S. 235—237. [Raka, ein aramäischer Ausruf der Verachtung.]
Tixeront, J., La Lettre de Philoxène de Mabboug à 'Abou-Niphir, s. ROCh 03, no. 4, S. 623—630.
† Vaschalde, A. A., Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbogh (485—519). Rom 1902. 191 S. 8°.

P. Anastase. L'origine du mot „Sarrasin", s. AlM VII, 7 (1 avr. 04). S. 340—343.
Basset, R., Les documents arabes sur l'expédition de Charlemagne en Espagne, s. RH XXIX année. Tom. XXIV, 2 (mars-avril 04). S. 286—295.
† Basset, R., Contes populaires d'Afrique. Paris 1903. XXII, 455 S. (B. XLVII von Les littératures populaires de toutes les nations).
† Becker, C. H., Panislamismus, s. ARW 04, 1/2. S. 169—192.
† Blom, P., Mohammed og Koranen, et Blik ind i Mohammedanismen. Gjøvik 1904. 79 S. 8°.
Cheïko, L., L'écriture arabe (suite): extrait de Qalqachandi, s. AlM VII, 4 (15 févr.). S. 175—180.
† Christensen, A., Omar Khajjâms Rubâijât. En Litteraerhistorisk Undersoegelse. Kopenhagen 1903. 152 S. u. 2 S. in Lithogr. 8°.
† Codera, Fr., Estudios criticos de la historia árabe española. Zara-

goza 1903. XVI, 373 S. 8°. (Colección de estudios árabes. Tom. VII).
† Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici. — Chronicon Orientale ed. L. Cheikho. Beyrut 1903. I. B. 146 S. II. B. 174 S.
Ferrand, G., L'élément arabe et souaḥeli en malgache ancien et moderne, s. JA X série. Tom. II, no. 3 (nov.-déc. 03). S. 451—485.
Fischer, A., Zu „Berichtigung einer Etymologie K. Vollers" (oben S. 576). II., s. ZDMG 57, 4 (03). S. 783—793.
† Goeje, M. J., Selection of the Annales of Tabari, edit. with brief notes and a selected glossary (SStS 1). Leiden 1902.
Goldziher, I., Mohammed ibn Toumat et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XI siècle. Alger 1903.
† Hell, J., Farazdaks Lobgedicht auf 'Al-Walid-Ibn Jazîd (Diw. 394), nebst Einl. über das Leben des Farazdak nach seinen Gedichten. München 1902. 38 S. 8°. (Diss.)
Hirschfeld, H., The arabic-portion of the Cairo Geniza at Cambridge (fourth article), s. JQR XVI (Jan. 04), no. 62. S. 290—299. (Apr. 04), no. 63. S. 573—578.
† Huart, Cl, Le livre de la création et de l'histoire de Moṭahhar ben Ṭahir el-Maqdisî, attribué à Abou-Zeid Aḥmed Sahi el Balkhi. Tom. III. Publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople. Paris 1903.
† Ibn Ginnî's Kitâb al muġtaṣab. Arabischer Text mit einer Einleitung über das Leben und die Werke seines Verfassers. Von E. Pröbster. Leipzig 1903. 27 S. 8°. (Diss.)
† Ibn Qotaiba, liber poësis et poetarum, quem ed. M. J. de Goeje. Leiden 1904. LIII, 591 S. 8°.
† Juynboll, Th. W., Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school. Leyden 1903. V, 396 S. 8°.
Kresmárik, J., Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei, s. ZDMG 57, 1. S. 68ff.
† Lopes, D., Aljezur e Arrifana. Sep. d'„O Archeologo Português" VIII, no. 6. 1903.
† Manassewitsch, B., Die Kunst, die arabische Sprache durch Selbstunterricht zu lernen. 3. Aufl. Wien 1903. (Hartlebens Bibliothek.)
† Marqais, W., Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaires. Paris 1902. 325 S. 8°.
† Meissner, Br., Babylonische Lehnwörter im Neuarabischen, s. OLZ V, Sp. 469—471.
† Mohammed ibn Toumert, le livre de — mahdi des Almohades. Texte arabe, publié par Mohammed ben Mustapha Kamal, accompagné de notices biographiqes et d'une introduction par I. Goldziher. Alger 1903.
† Obbink, H. Th., Nieuwe gegevenster beoordeeling der Mohammedaansche praedestinatieleer, s. ThSt. XXI (03), S. 350—378.
† 'Oumara du Yémen, sa vie et son œuvre par H. Derenbourg. tome I 1897, tome II 1902. Publications de l'École des langues orientales vivantes. Paris.
† Pizzi, Letteratura araba, Milano 1903. XI, 388 S. 8°.
† Palomo, G., el arte árabe, s. La Alhambra, 30 Dic. 03.

† Rhodokanakis, N., Al-Ḫansâ' und ihre Trauerlieder. Ein literar. hist. Essay m. textkrit. Exkursen. [Aus SAW.] Wien 1904. 128 S. 8°.
Sachau, E., Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn ʿUkba. Ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten arabischen Geschichtslitteratur, s. SAB 04. X—XII, S. 445—470.
† Seybold, C. F., Mouchique et Arrifana d'Algarve chez les auteurs arabes. Separat. d' „O Archeologo Português". VIII, no. 5. 1903.
Suter, H., Zur „Berichtigung einer Etymologie K. Vollers" (oben S. 576) I, s. ZDMG 57, 4 (03). S. 783.
A. Socin's arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übersetzungsstücke und Glossar. 5te verbess. Aufl. bearbeitet von K. Brockelmann. Berlin 1904. VIII, 176. 156* S. 8°. (PLO IV.)
Stumme, H., Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. Leipzig 1904. XVI, 103 S. (LSSt I, 5.)
† Weber, O., Arabien vor dem Islam. 2. durchges. u. erw. Aufl. Leipzig 1904. 36 S. 8°. (AO III, 1.)
Weis, T. H., The Koran and the „Books of Moses", s. Exp. (may 04), S. 349—358.

Corpus scriptorum christianorum orientalium. Curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores aethiopici. series altera. Tom. V. textus et versio. 8°. Paris, Leipsig.
V Annales Johannis I., Jyāsu I., Bakâffâ Textus. ed. I. Guidi. 55 S. 1903. versio 56 S.
† Ghebre-Medhin Dighnei, Apologhi e aneddoti volti in lingua tigriñña. Roma 1902.
Halévy, M., Le mot „Arbuste" en Éthiopien populaire, s. JA X série, tom. 2 no. 2 (nov.-déc. 03), S. 527.
Patrologia Orientalis, publieé sous la direction de R. Graffin et F. Nau. 2 vol. T. 1er. Fasc. 1er: Le livre des mystères du ciel et de la terre, texte éthiopien, publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. Paris 1904. XII, 97 S. 8°.
† Pereira, E., Martyrio de Abba Isaak de Tiphre. Lisboa-Coimbra 1903.
Pereira, E., Sainte Marine (suite), Texte éthiopien, publié, s. ROCh 03, no. 4. S. 614—622.
† Pereira, E., Vida de S. Paulo de Thebas. Lisboa 1903.
Rossini, C., Documenti per lo studio della lingua Tigrè, s. GSA XVI (03), 1. S. 1—32.
† Rossini, C. C., Ricordi di un seggiorno in Eritrea. Asmara 1903.

